John Adams Library.

IN THE CUSTODY OF THE
BOSTON PUBLIC LIBRARY.

SHELF No.
ADAMS
264.11

William 1772

Willm [illegible] John Adams

TRAITE'
DES
BONNES
OEUVRES
EN
GENERAL.

Par JEAN LA PLACETE, *Paſteur de l'Egliſe Françoiſe de Copenhague.*

A AMSTERDAM,
Chez DANIEL PAIN, Marchand Libraire ſur le Voorburgwal, proche du Stilſteeg.

M. DCC.

** ADAMS 2.64.11

TABLE
DES
CHAPITRES

Contenus dans le Traité des bonnes œuvres en general.

Chapitre I. *Idée generale des bonnes œuvres.* pag. 1

II. *Quelles sont les œuvres dont on a dessein de parler, & quelle est la bonté qu'on leur attribuë. Conditions necessaires pour cet effet.* 8

III. *Premiere condition. Une action pour être bonne doit être conforme à la Loi de Dieu.* 16

IV. *Qu'il faut qu'une action soit commandée de Dieu pour être bonne.* 24

V. *Qu'il ne suffit pas qu'une action soit permise, ou commandée, si on ne sait avec certitude qu'elle l'est.* 30

VI. *Seconde condition necessaire à une bonne œuvre. Elle doit être volontaire.* 36

VII. *Troisiéme condition. L'action ne doit rien avoir, qui ne convienne aux cir-*

circonſtances qui l'accompagnent. 46
VIII. *Quatriéme condition. Une bonne action doit avoir une bonne fin.* 55
IX. *Cinquiéme condition. L'amour de Dieu doit être le principe de nos bonnes œuvres.* 65
X. *Que l'amour de Dieu, qui doit être le principe de nos bonnes œuures eſt un amour deſintereſſé.* 80
XI. *Que cet amour de Dieu, qui doit être le principe de nos bonnes œuvres, eſt un amour dominant, & qui prefere Dieu à toutes choſes.* 89
XII. *Sixiéme condition. Une bonne œuvre doit être faite avec foi.* 96
XIII. *Septiéme condition neceſſaire pour faire de bonnes œuvres. Les faire ſans repugnance.* 107
XIV. *Que lors qu'on a fait une bonne œuvre il ne faut pas regretter le bien temporel qu'elle a fait perdre.* 117
XV. *Huitiéme condition. Nos bonnes œuvres doivent être accompagnées de tous les ſentimens d'une profonde humilité.* 128
XVI. *Que nos bonnes œuvres ſont les effets & les productions de la grace.* 135
XVII. *Que les enfans de Dieu font des œuvres qui ſont veritablement bonnes.* 144
XVIII. *Que les œuvres des enfans de Dieu ne ſont bonnes qu'imparfaitement.* 152
XIX. *Comment il ſe peut que nos actions étant imparfaites elles ſoient veritablement*

ment bonnes. 159
XX *D'où vient que nos bonnes œuvres ſont imparfaites.* 169
XXI. *Si les bonnes œuvres ſont neceſſaires. Qu'elles le ſont au moins de cette eſpece de neceſſité, qu'on appelle communement* de precepte. 175
XXII. *Que les bonnes œuvres ſont neceſſaires en ce ſens, qu'il eſt impoſſible d'être ſauvé, ſi on n'en fait aucune.* 189
XXIII. *De quelle nature eſt la néceſſité des bonnes œuvres. Si c'eſt une neceſſité de moyen.* 194
XXIV. *Où l'on répond à quelques queſtions touchant la neceſſité des bonnes œuvres.* 200
XXV. *Si nos bonnes œuvres ſont meritoires. Reflexions ſur le ſentiment de quelques Docteurs de la Communion Romaine ſur ce ſujet.* 210
XXVI. *Qu'il n'y a point d'égalité entre la bonté de nos œuvres & la recompenſe que Dieu nous promet.* 221
XXVII *Si le droit que les bonnes œuvres nous donnent ſur la vie éternelle eſt un droit qui tire ſon origine de la juſtice.* 231
XXVIII. *Où l'on répond aux objections.* 243
XXIX. *Si nos bonnes œuvres ſatisfont à la juſtice de Dieu pour la peine temporelle deuë à nos pechez.* 255
XXX. *Diverſes preuves, qui font voir que nos*

nos bonnes œuvres ne ſont pas ſatisfactoires. 261

XXXI. *Si les bonnes œuvres nous juſtifient.* 271

XXXII. *Réflexions ſur ce que S. Jaques dit ſur ce ſujet.* 282

XXXIII. *Veritables effets des bonnes œuvres* 295

XXXIV. *Que rien n'eſt plus juſte que de s'appliquer à la pratique des bonnes œuvres.* 305

XXXV. *Ce que c'eſt qu'on doit faire pour remplir le devoir marqué dans le chapitre precedent.* 321

TRAITE'
DES
BONNES
OEUVRES
EN GENERAL.

CHAPITRE I.

Idée generale des bonnes œuvres.

LEs bonnes œuvres doivent faire la principale, ou pour mieux dire l'unique, & la perpetuelle occupation de l'enfant de Dieu sur la terre. Ce sont les fruits que cet arbre mystique

doit porter en toute saison. On peut dire que nous ne sommes dans le monde que pour cela seul, & que dés que nous cessons de nous y appliquer, nous sommes du nombre de ces miserables, dont le Prophéte dit * *qu'ils ont été rendus inutiles.* Témoin ce que Jesus-Christ fait dire dans la parabole *(a)* au pere de famille, sur le sujet du figuier, qu'il avoit planté dans sa vigne, *Coupés le, car à quoi bon occuperoit-il la terre?* Et témoin encore ce que dit S. Paul *(b)*, que *nous sommes l'ouvrage de Dieu, creés en Jesus-Christ pour les bonnes œuvres, que Dieu a préparées, afin que nous marchions en elles.*

Mais c'est peu de chose de dire, que les bonnes œuvres sont la fin à laquelle, non seulement l'homme naturel, mais encore le Chrétien; & l'enfant de Dieu, est destiné. Elles sont encore la fin, je dis la fin prochaine & immédiate, de tout ce que Dieu a fait pour nous, soit dans le temps,

* Rom. III. 12. *(a)* Luc. XIII. 6.
(b) Eph. II. 10.

temps, soit dans l'éternité. Pourquoi nous a-t-il éleus, & predestinés par ses decrets éternels? C'est afin que nous nous appliquions à la pratique des bonnes œuvres. *Il nous a élus en lui*, dit S. Paul, *(a) avant la fondation du monde, afin que nous fussions saints, & irréprehensibles devant lui en charité.* Et S. Pierre asseure (*b*) que *nous sommes éleus selon la Providence de Dieu en sanctification d'esprit à obeïssance.* Pourquoi nous a-t-il donné son saint Fils? Pourquoi l'a-t-il envoyé sur la terre? C'est, dit S. Pierre, *(c) pour retirer chacun de nous de ses méchancetés.* C'est, dit Zacharie, (*d*), *pour adresser nos piés au chemin de paix.* Pourquoi ce grand Sauveur est-il mort? C'est dit S. Pierre *(e) afin qu'étant morts au péché, nous vivions à la justice. Il s'est donné soi-même pour nous*, dit S. Paul (*f*), *afin qu'il nous rachetât de toute iniquité, & nous purifiât pour lui être un peuple particulierement attaché, & adonné aux bonnes œuvres.*

 D'ail-

(*a*) Eph. I. 4. (*b*) I. Pier. I. 2.
(*c*) Act. III. 26. (*d*) Luc. I. 79.
(*e*) Pier. II. 24. (*f*) Tit. II. 14.

D'ailleurs, nos bonnes œuvres font des effets admirables. Elles glorifient Dieu. *Faites luire*, disoit Jesus-Christ en ce sens (*a*) *faites luire vos bonnes œuvres devant les hommes, afin que les hommes voyant vos bonnes œuvres glorifient vôtre Pere qui est dans les Cieux.* Elles édifient nos prochains. *Ayez*, dit S. Pierre (*b*) *vôtre conversation honnéte envers les Gentils, afin qu'au lieu qu'ils médisent de vous comme de malfaiteurs, ils glorifient Dieu au jour de la visitation pour vos bonnes œuvres qu'ils auront veuës.* Elles nous procurent toutes les bénédictions de Dieu, tous les effets de son amour & de sa bonté, soit pendant la vie, soit aprés la mort, ce qui fait que l'Ecriture nous les represente en divers endroits comme un grain mystique que nous semons, & qui produit dans la suite une moisson abondante. *Ce que l'homme aura semé*, dit S. Paul (*c*), *il le moissonnera aussi. Car celui qui sème à sa chair, moissonnera de la chair la corruption, mais celui qui*

(*a*) Matt. V. 16. (*b*) I. Pier. II. 12.
(*c*) Gal. VI. 7. 8.

qui ſéme à l'eſprit, moiſſonnera de l'eſprit la vie éternelle. Elles avancent l'ouvrage de nôtre ſanctification, & ajoûtent de nouveaux traits à l'image de Dieu, que ſon Eſprit a tracée dans nôtre cœur, ou du moins les rendent plus vifs & plus lumineux, ce qui fait dire à S. Pierre (*a*), qu'elles affermiſſent nôtre vocation, & nôtre élection.

En un mot, elles ſont ſi utiles & ſi excellentes que l'Ecriture, nous les repreſente comme un thréſor qu'on s'amaſſe, & que Dieu s'oblige de nous garder avec ſoin. Témoin ce que S. Paul dit à Timothée (*b*) ſur le ſujet des riches d'Epheſe. *Qu'ils faſſent du bien. Qu'ils ſoient riches en bonnes œuvres, qu'ils ſoient faciles à diſtribuer, communicatifs, ſe faiſant un thréſor d'un bon fondement pour l'avenir, afin qu'ils apprehendent la vie éternelle.* Et avant lui Jeſus Chriſt même (*c*). *Ne vous amaſſez point de thréſor en la terre, où la tigne & la roüille gâtent tout, & où*

(*a*) II. Pier. I. 10. (*b*) I. Tim. VI. 18. 19.
(*c*) Matt. VI. 19. 20.

les larrons perçent & dérobent. Mais amaſſés vous des thréſors au ciel, où la tigne & la roüille ne gâtent rien, & où les larrons ne perçent, ni ne dérobent. Admirable thréſor qui nous reſte aprés même que nous avons tout perdu, & qui nous accompagne même aprés la mort ! témoin ce que le S. Eſprit dit dans l'Apocalypſe (*a*). *Bienheureux ſont dés maintenant les morts qui meurent au Seigneur. Oüi pour certain, dit l'Eſprit, car ils ſe repoſent de leurs travaux, & leurs œuvres les ſuivent.*

Ces œuvres ſont d'ailleurs ſi néceſſaires, que ſi nous les négligeons, il eſt impoſſible que nous ayons aucune part à ce grand ſalut, que Jeſus-Chriſt nous offre dans ſon Evangile, & que nous évitions les ſupplices de l'éternité. *Tout arbre*, dit S. Jean Baptiſte en ce ſens, (*b*) *tout arbre qui ne porte point de fruit s'en va être coupé, & jetté au feu.*

On peut voir par là combien il importe

(*a*) Apoc, XIV. 13. (*b*) Matt, III. 10.

porte d'être bien instruit sur un tel sujet. Car enfin qu'est-ce qui nous peut être plus nécessaire, que de ne rien ignorer de ce qui concerne ce qui fait l'un des plus saints & des plus indispensables de nos devoirs, l'un des moyens les plus efficaces dont Dieu se sert pour produire l'ouvrage de nôtre salut?

Il est même d'autant plus necessaire de s'y appliquer, que cette matiere a ses difficultez, sur lesquelles il ne peut-être qu'utile de s'éclaircir. Il y a d'ailleurs bien des erreurs, & des erreurs grossieres & dangereuses, dont plusieurs sont prevenus sur ce sujet, & dont il importe de les desabuser. Ainsi il n'y aura point de mal à s'appliquer avec quelque soin à donner du jour à une matiere si belle, & si importante.

Mais avant que de l'entreprendre il sera bon de dire en un mot ce qu'on entend par ces bonnes œuvres, dont on a dessein de parler, & d'expliquer un peu les deux termes, dont on se

sert pour les designer. C'est ce qu'on va faire en peu de mots dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II.

Qu'elles sont ces œuvres dont on a dessein de parler, & quelle est la bonté qu'on leur attribuë. Conditions nécessaires pour cet effet.

J'Entends premiérement par les œuvres toute sorte d'actions, internes, ou externes, visibles, ou invisibles. Ainsi je prends cette expression dans un sens bien plus étendu que celui auquel on l'entend ordinairement, lors qu'on distingue les œuvres des paroles & des pensées. J'entends en general tout ce que nous faisons, soit interieurement, & en nous mêmes, soit exterieurement, & sensiblement. Je n'exclus pas même de la signification de ce terme un simple refus d'agir, parce qu'en effet ce refus est quelquefois une œuvre ex-

excellente, & un acte de la volonté, qui ne laisse pas d'être positif en lui même, quoi qu'il se termine à quelque chose de negatif.

Mais quoi que je prenne ce mot dans cette signification étenduë, je n'ai pourtant pas dessein de parler de toute sorte d'actions sans exception. Car pour ne rien dire des actions purement physiques & naturelles, je ne dois pas même traiter de toutes les actions morales. Il y en a de trois ordres, de bonnes, de mauvaises & d'indifferentes. Cependant mon dessein n'est pas de parler presentement, ni des indifferentes, ni des mauvaises. Je me propose de m'attacher uniquement aux bonnes, me reservant de parler des autres dans un autre ouvrage.

Il est bon même de savoir plus distinctement en quoi c'est que consiste cette bonté, qui fait cette espece d'œuvres, qu'on appelle bonnes. Personne n'ignore qu'il y a trois diverses especes de bien, l'honnête, l'utile, & l'agreable. Mais on com-

prend auſſi en même temps que la bonté d'une action ne conſiſte ni en ce qu'elle eſt utile, ni en ce qu'elle eſt agreable. Si cette action eſt ſimplement utile ou agréable, ſans être honnéte, on ne dira jamais que c'eſt une bonne action. On ne deſigne par là que les autres qui ont cette bonté particuliere qu'on nomme *morale*, qui eſt la matiere de l'approbation & de la loüange, & qui eſt diſtincte de celle qu'on nomme *phyſique* ou *metaphyſique*.

Cette bonté morale, au moins telle qu'elle eſt dans nos actions, tire ſon origine de deux choſes, l'une que nous ſommes libres, l'autre que nôtre liberté n'eſt pas infinie. Si nous n'avions point du tout de liberté, nos actions ne ſeroient ni bonnes, ni mauvaiſes, d'où vient que celles des beſtes n'ont ni l'une, ni l'autre de ces qualités. Elles le ſeroient auſſi peu ſi nôtre liberté étoit ſi vaſte, & ſi étenduë, qu'il nous fût permis de faire abſolûment, & ſans exception, ce qu'il nous plairoit. Mais comme

d'un

d'un côté nous avons quelque liberté, & que de l'autre cette liberté eſt aſſés bornée, cela fait que nous pouvons agir bien & mal, parce que nous pouvons, ou nous contenir dans ces bornes, qui nous ſont preſcrites, ou les franchir.

On comprendra ceci plus diſtinctement ſi l'on conſidere qu'il y a une double liberté, l'une qu'on nomme *de fait*, & l'autre *de droit*. La liberté de fait conſiſte à avoir les forces phyſiques & naturelles, qui ſont néceſſaires pour faire une action. La liberté de droit conſiſte à pouvoir faire cette action innocemment, & ſans crime. Chacun par exemple a aſſez de force pour tuer un de ſes prochains au cas que l'envie l'en prenne, mais il n'y a preſque perſonne à qui cela ſoit permis. Chacun a donc à cet égard la liberté de fait, & non pas celle de droit.

Lors qu'on fait un bon uſage de la premiére, & qu'on ſe renferme dans les bornes de la ſeconde, nos actions ſont bonnes, comme au contraire el-

les ſont mauvaiſes, lors qu'on paſſe ces bornes, & qu'on fait ce qu'il n'étoit pas permis de faire, ou qu'on néglige ce qu'il falloit pratiquer.

En un mot, comme nous ne ſommes pas de nous mêmes, nous ne ſommes pas les maîtres de nos actions. Nous avons pour ſuperieur & pour maître ce même Dieu qui nous a créés, & nous a faits être ce que nous ſommes. Il a par là même le droit de nous commander & de nous deffendre tout ce qu'il lui plait. Il a uſé de ce droit. Il nous a donné une loi pour ſervir de regle à nos actions. Si nous nous écartons de cette regle, nous péchons. Si nous nous y conformons, nos actions ſont bonnes, & telles qu'elles doivent être.

Il faut ajoûter encore que quand on parle d'une bonne action, cette façon de parler deſigne deux choſes tres differentes, ſelon les divers ſujets auſquels on l'applique. S'il eſt queſtion de tout un genre, ou de toute une eſpece d'actions, & qu'on en diſe qu'elles ſont bonnes, on veut dire

dire ſimplement qu'elles ſont commandées de Dieu. Mais ſi on parle d'une action ſinguliere & individuelle, & qu'on diſe qu'elle eſt bonne, on dit quelque choſe de plus. On dit non ſeulement que cette action a été commandée de Dieu, mais encore qu'elle a été faite en la maniere en laquelle Dieu veut qu'on la faſſe.

Par exemple, ſi on dit que la priére, ou que l'aumône, eſt une bonne œuvre, on veut dire ſimplement que Dieu nous a commandé de l'invoquer, & d'aſſiſter nos prochains. Mais ſi on dit que la priére du bon larron, ou celle de S. Etienne, & les aumônes de Corneille & de Tabitha, étoient de bonnes actions, on veut dire que ces priéres & ces aumônes avoient toutes les qualités néceſſaires pour être agréables à Dieu.

Il peut arriver fort facilement qu'une action bonne en ſon genre ſoit mauvaiſe en ce qu'elle a de ſingulier & d'individuel. Telles étoient, par exemple, les priéres & les aumônes des Phariſiens, dont Jeſus-Chriſt par-

parle au chapitre VI. de S. Matthieu. Elles étoient bonnes en leur genre, mais tres mauvaises en ce qu'elles avoient de singulier & d'individuel, parce qu'ils les faisoient mal, ne les faisant que par vanité. Mais quoi qu'une action bonne en son genre, puisse être mauvaise, en ce qu'elle a de singulier, il ne s'ensuit pas qu'une action singuliere puisse être bonne, si elle est mauvaise en son genre. La raison en est qu'une des conditions les plus essentielles pour faire une action bonne dans l'individu, c'est qu'elle soit bonne en son genre.

La bonté individuelle d'une action resulte de l'union & de l'assemblage de toutes les conditions necessaires à la production de cet effet. Il ne suffit pas en effet qu'une ou deux de ces conditions s'y trouvent. Il faut qu'il n'y en manque pas une, suivant la maxime constante des Theologiens, *Bonum ex integrâ causâ, malum ex quovis defectu.*

Il y a au reste deux sortes de conditions nécessaires à une bonne œuvre.

vre. Les unes sont necessaires à toutes les œuvres, quelles qu'elles soient, & de quelque nature qu'elles puissent être. Les autres sont particulieres aux œuvres d'un certain ordre, & d'une espece particuliere.

Je mets au premier rang les suivantes. Afin qu'une action soit bonne, il faut qu'elle soit commandée de Dieu, il faut qu'elle soit faite volontairement, qu'elle ait une bonne fin, qu'elle soit faite avec foi, avec charité &c.

Les conditions du second ordre sont en tres grand nombre, chaque espece particuliere de bonnes œuvres ayant ses conditions particulieres. Autres par exemple sont celles de la priere, autres celles de l'aumône, & ainsi du reste.

Mon dessein n'est pas de parler maintenant des conditions particulieres. Cela me meneroit extrémement loin, & d'ailleurs tout cela n'est pas de mon sujet. Je me contenterai de parler de celles, qui sont communes à toutes, parce qu'en effet le sujet de

ce

ce Traité n'eſt autre choſe que les bonnes œuvres en général.

CHAPITRE III.

Premiere condition. Une action pour être bonne doit être conforme à la loi de Dieu.

LA premiére condition neceſſaire pour faire une bonne action, c'eſt qu'elle ſoit conforme à la loi de Dieu. Ceci même ſuffit pour faire que cette action ſoit bonne en ſon genre. Mais afin qu'elle le ſoit abſolument il faut quelque choſe de plus, comme on le verra dans la ſuite.

Cette conformité emporte deux choſes. L'une que Dieu n'ait pas défendu cette action; l'autre qu'il l'ait commandée. La premiére eſt d'une neceſſité abſoluë. Si ceci ſeul manque, tout le reſte ne ſert de rien, n'é-

n'étant jamais permis de faire le mal, tel qu'eſt toûjours ce que Dieu défend, non pas même lors que ce mal peut procurer quelque bien. Je ſai que ceci eſt directement oppoſé aux ſentimens du vulgaire, qui s'imagine qu'une bonne intention peut rendre, non ſeulement innocentes, mais louables & vertueuſes, les actions les plus criminelles. Mais je ſai auſſi que rien n'eſt plus faux que cette imagination, comme il me ſeroit aiſé de le démontrer, ſi je ne l'avois déja fait dans mon diſcours de l'Intention, qu'on peut voir dans la premiere partie de mes Eſſais de Morale. C'eſt ce qui m'empêche de m'y arrêter. Je tâcherai ſeulement de lever deux difficultés, que je n'ai pas touchées dans cet endroit-là.

Il ſemble en premier lieu que Jeſus Chriſt décide formellement le contraire, & par ſon exemple, & par ſa doctrine. Dieu avoit expreſſément deffendu de faire aucun travail le jour du Sabbat.

Cepen-

Cependant S. Matthieu rapporte au chapitre XII. de ſon Evangile que les Apôtres preſſés de la faim, avoient pour la ſoulager cueilli quelques épis, & les avoient froiſſés, nonobſtant la ſolemnité de cette journée. Jeſus Chriſt lui même avoit en ce même jour guéri miraculeuſement un homme qui avoit une main ſéche. Les Phariſiens condamnerent ſans héſiter ces deux actions, & ſoûtinrent que c'étoient autant de profanations du jour du repos. Mais Jeſus Chriſt leur fit voir manifeſtement le contraire. Il leur allega l'exemple de David, & de ceux de ſa ſuite, qui bien que Laïques, mangerent des pains de propoſition, dont la loi ne permettoit l'uſage qu'aux ſeuls Sacrificateurs. Il leur allega ces paroles de Dieu rapportées par le Prophéte Ozée, *Je veux miſericorde, & non point ſacrifice*, qui prouvent invinciblement que la charité autoriſe à faire de certaines choſes que Dieu a défenduës. Il leur répréſenta qu'il n'y avoit perſonne, qui trouvant une bre-

bis

bis tombée dans une fosse se fit un scrupule de la relever le jour du Sabbat. D'où il conclut que tant son action, que celle de ses Disciples, étoit innocente.

Il semble qu'on peut conclure de là qu'une bonne intention, & en particulier celle de faire du bien au prochain, donne le droit de faire ce que Dieu a défendu. Il ne faut pas en effet s'imaginer de pouvoir éluder la difficulté en disant que la Loi du Sabbat étoit une loi positive. Car pour ne pas m'engager maintenant dans cette discussion, qui me meneroit un peu loin, il me suffit de savoir que jusqu'à ce qu'une loi positive soit abrogée, elle oblige de même que les naturelles, & qu'on ne sauroit même la violer sans pécher contre la loi naturelle, qui veut qu'en toute sorte d'occasions la creature obeïsse à son Createur.

Pour lever absolument la difficulté je dis qu'il y a bien de la difference entre faire à bonne intention une chose que la loi condamne dans le

cas

cas même où se trouve celui qui agit, & faire une chose que la loi condamne en de certains cas, mais qu'elle ne condamne pas dans le cas particulier où l'on se trouve. Le premier n'est jamais permis, mais le second l'est toûjours.

Il y a des loix qui obligent en toute sorte de cas. Telles sont celles qui condamnent les actions mauvaises de leur nature, le mensonge, le parjure, la calomnie, l'incredulité, la haine de Dieu &c. Il y en a d'autres qui n'obligent qu'en de certains cas. Telles sont en general toutes les loix positives, pas une desquelles n'oblige lors qu'elles se trouvent opposées aux loix naturelles.

C'est ce qui avoit lieu dans les exemples marqués dans l'objection. L'obligation où l'on est de conserver sa propre vie, & de faire du bien au prochain vient de la Loi naturelle. Celle du Sabbat, qui sembloit le défendre, & qui défendoit peut-être de faire les mêmes choses en d'autres cas, étoit une loi positive. Elle n'obli-

n'obligeoit donc pas en ce cas-là, & ni Jesus Christ, ni ses Apôtres, ne la violoient pas, à parler proprement & exactement.

Sur ce fondement on permet aux Medecins de manquer aux exercices de pieté, pour assister des malades, qu'ils ne pourroient negliger sans les exposer au danger de perdre la vie.

Je crains que ce que je viens de dire paroisse à plusieurs, non seulement faux, mais tres dangereux. J'ai dit que les loix positives n'obligent point dans les cas où l'on ne peut les observer sans perdre la vie. On dira que les anciens Juifs en jugerent tout autrement, lors qu'ils aimerent mieux se laisser massacrer par les ordres du Roi Antiochus, que de manger des viandes, dont la loi ceremonielle condamnoit l'usage. On dira que les Martyrs étoient aussi bien éloignez de mon sentiment, lors qu'ils aimoient mieux s'exposer aux plus horribles tourmens, que de jetter deux grains d'encens sur un foyer auprés d'une idole.

Mais

Mais il eſt aiſé de répondre que manger des viandes, que la loi cérémonielle avoit deffenduës, & jetter quelques grains d'encens dans le feu, ſont à la verité deux actions indifferentes de leur nature, mais qu'à les conſidérer dans les circonſtances particulieres, où ces Martyrs ſe trouvoient, c'étoient deux actions directement oppoſées à la loi Morale : C'étoient autant de deſaveus de la verité. C'étoient d'ailleurs des actions tres propres à ſcandaliſer le prochain. Ainſi les faire ç'auroit été violer, non quelques loix poſitives, mais les plus ſaintes, & les plus indiſpenſables des loix naturelles.

Il faut donc entendre ce que j'ai dit, que les loix poſitives n'obligent point, lors qu'on ne peut les obſerver ſans perdre la vie, il faut, dis-je, l'entendre en ce ſens, & avec cette exception, *à moins qu'en les violant, on ne viole auſſi quelque loi naturelle*, ce qui peut arriver fort facilement.

Cela ſuffira ſur le ſujet de la prémiére difficulté. La ſeconde eſt un peu moins

moins embarrassante. On dira peut-être que si une action contraire à la loi de Dieu ne peut jamais être bonne, il faudra condamner celle d'un enfant né d'adultere; mais qui ignore invinciblement la honte de sa naissance, & qui voyant celui qu'il prend pour son pére maltraité par celui qui l'est véritablement, prendroit le parti du premier contre le second. Il violeroit le cinquiéme commandement. Mais comme il le violeroit sans le savoir, non seulement il ne seroit pas coupable, mais toute la terre approuveroit son action.

Je réponds que l'action de cet enfant est bonne en effet, mais qu'elle n'est point du tout contraire à la loi. La loi n'ordonne pas d'honorer le véritable pere. Si cela étoit il y auroit des cas où elle ordonneroit l'impossible. Elle ordonne seulement d'honorer celui qu'on regarde comme son pere, & qu'on a raison de regarder comme tel. Ainsi l'enfant dont il s'agit ne violant pas cette loi, son action est bonne, & la difficulté ne subsiste plus.

En

En un mot, il faut que l'erreur qui fait agir contre la lettre de la loi ſoit une erreur innocente, & vienne d'une ignorance invincible & involontaire. S'il en eſt autrement, la meilleure intention du monde n'empêchera pas que ce qu'on fait ne ſoit un peché. Témoin l'action de ceux dont Jeſus Chriſt dit qu'ils croiroient rendre ſervice à Dieu en faiſant mourir ſes Apôtres. Leur intention étoit bonne. Mais comme leur erreur étoit volontaire, leur action étoit tres mauvaiſe.

CHAPITRE IV.

Qu'il faut qu'une action ſoit commandée de Dieu pour être bonne.

CE que je viens de dire fait voir qu'afin qu'une action ſoit bonne, il faut qu'elle n'ait rien de contraire à la loi de Dieu. Mais ce n'eſt pas tout. Il faut qu'elle y ſoit conforme, & que Dieu l'ait commandée, ou

ou *directement*, ou *indirectement*. Cette distinction est importante, & resout diverses difficultés. Ainsi il est bon de l'éclaircir.

On dit que Dieu commande *directement* une action, lors qu'il la commande en elle même. C'est ainsi qu'il nous commande de l'invoquer, de l'aimer, de lui obeïr, de donner l'aumône &c. Mais il commande *indirectement* tout ce qui est nécessaire pour faire ce qu'il commande directement. Ainsi si je ne puis sans m'incommoder, & sans me priver d'un plaisir innocent, assister un povre qui en a besoin, je dois me priver de ce plaisir, & Dieu me le commande indirectement en m'ordonnant d'assister ce povre. Je n'en donne point d'autre exemple. Chacun peut en imaginer une infinité.

Afin qu'une action soit bonne, il suffit qu'elle soit commandée indirectement, & par consequent qu'elle soit nécessaire pour en faire une que Dieu nous ait commandée. Il ne faut pas même que cette necessité soit ab-

ſoluë. Il ſuffit que pour obſerver le commandement il faille néceſſairement faire, ou l'action indifferente, dont nous parlons, ou quelque autre choſe de ſemblable. Par exemple, un povre a un beſoin preſſant d'un habit. J'en ai deux, de l'un deſquels je puis me paſſer. Je puis le lui donner. Mais je puis auſſi le retenir, en lui donnant de l'argent pour en achetter un autre. Par conſéquent ni l'un, ni l'autre n'eſt néceſſaire abſolument, & déterminément: Mais l'un ou l'autre l'eſt indéterminément. Cela ſuffit pour faire que quel que ce ſoit de ces deux partis que je prenne, je faſſe une bonne action.

Cela poſé de la ſorte, je dis qu'une action ne ſauroit être bonne, ſi elle n'eſt commandée en quelqu'une de ces maniéres. Il faut bien que cela ſoit, puis que Dieu lui-même rejette ces cultes abominables des anciens idolâtres, qui immoloient leurs enfans au faux Dieu Moloch, il les rejette, dis-je, par cette ſeule raiſon qu'il ne les avoit pas preſcrits. *Ils ont*, dit-il (*a*), *élevé*

(a), élevé les hauts lieux de Tophet, pour brûler au feu leurs fils & leurs filles, ce que je ne leur ai point commandé, & à quoi je n'ai jamais pensé. Quelle seroit cette conséquence, si une action pouvoit être bonne sans avoir été commandée?

Aussi Dieu nous deffend expressément dans sa loi, & de rien retrancher de ce qu'il ordonne, & d'y rien ajoûter. *Vous n'ajoûterez rien à la parole que je vous commande, & n'en diminuerez rien* Deut. IV. 2. & XII. 32.

Sur ce fondement Jesus Christ condamne les observations que les Juifs avoient ajoûtées à la loi de Dieu, & que leurs Docteurs recommandoient comme autant de Traditions venuës de Moïse, & par conséquent de Dieu même. En effet, S. Marc nous apprend que les Pharisiens s'étant plaints à ce grand Sauveur, de ce que ses Disciples n'observoient point les Traditions des Anciens, & particulierement celle de laver leurs mains, il leur répondit, *Certainement Esaïe a bien prophetisé de vous, hypocrites, comme il est*

(a) Jer. VII. 31.

écrit, Ce peuple-ci m'honore de ses levres, mais leur cœur est bien fort éloigné de moi. Mais en vain m'honorent-ils, enseignant des doctrines, qui ne sont que des commandemens des hommes. Marc VII. 6. 7.

S. Paul de même rejette les devotions volontaires introduites par les faux Docteurs de son temps, disant aux Colossiens, *Que nul ne vous maîtrise à son plaisir par humilité d'esprit, & service des Anges, s'ingerant dans les choses qu'il n'a point veuës, étant témerairement enflé du sens de sa chair. Si donc vous êtes morts avec Jesus Christ, quant aux rudimens du monde, pourquoi vous charge-t-on d'ordonnances, comme si vous viviez au monde, savoir, ne mange, ne goute, ne touche point? qui sont toutes choses périssables par l'usage, étant établies suivant les commandemens & les doctrines des hommes; lesquelles ont toutesfois quelque apparence de sagesse, en devotion volontaire, & humilité d'esprit, & en ce qu'elles n'épargnent nullement le corps, & n'ont aucun égard au rassasiment de la chair..* Col. II. 18. 20. 21. 22. 23.

On peut voir par là l'état qu'on doit faire

faire de la plûpart des devotions qu'on pratique dans la communion Romaine, telles que ſont les diſciplines, les pelerinages, la diſtinction des viandes, l'uſage des ſcapulaires, & les autres pratiques ſemblables. Je ne dirai pas maintenant qu'elles ſont contraires, pour la plûpart, à la loi de Dieu. Comme cette conſideration n'eſt pas de ce lieu, je me contente de dire que Dieu ne nous les a jamais commandées, & qu'ainſi il peut dire ſur leur ſujet, *qui a requis cela de vos mains*? Ceci ſeul ſuffit pour faire voir que toutes ces obſervations ſont abſolument inutiles.

On dira, peut être, que je viens moi même de reconnoitre qu'afin qu'une action ſoit bonne, il ſuffit que Dieu nous l'ait commandée *indirectement*. On ajoûtera que Dieu a commandé de cette maniere ces menuës devotions dont j'ai parlé, puis qu'il nous a commandé d'écouter l'Egliſe, & d'obeïr à nos Conducteurs, & que cette Egliſe, & ces Conducteurs recommandent fortement ces choſes.

Ce raisonnement seroit convaincant s'il étoit vrai que Dieu eût donné à l'Eglise le pouvoir de faire des loix distinctes des siennes, & qui obligent la conscience hors des cas de mépris & de scandale. Dans cette supposition j'avouë qu'il faudroit pratiquer ces choses, & que le faire ce seroit faire de bonnes actions. Mais comme nous n'admettons point cette supposition, l'objection, qui n'a que ce fondement tombe d'elle même. On peut voir ce que j'ai dit sur ce sujet dans mon Traité de la Conscience, livre I. chapitre X.

CHAPITRE V.

Qu'il ne suffit pas qu'une action soit permise, ou commandée, si on ne sait avec certitude qu'elle l'est.

CE que je viens de dire ne suffit pas, & n'épuise point tout ce qu'il y a d'indispensable dans cette premiére condition. Ce n'est pas assez

ſez qu'une action ſoit conforme à la loi de Dieu en la maniere qu'on vient d'indiquer. Il faut encore qu'on ſache qu'elle l'eſt, & qu'on en ait quelque certitude. Imaginons nous en effet que dans la verité de la choſe l'action ſoit permiſe, ou même commandée de Dieu, mais qu'on ſe figure le contraire, & qu'on la regarde comme deffenduë. Si nonobſtant ce faux jugement qu'on en fait, on ne laiſſe pas d'agir, on péche, & on tombe dans une faute, qui en de certaines occaſions n'eſt pas moindre que celle que l'on commet en faiſant ce que Dieu a deffendu. C'eſt ce que je croi avoir prouvé dans mon Traité de la Conſcience, liv. II. chap. VIII.

Mais pour éclaircir tout ceci un peu davantage, il faut remarquer qu'il peut arriver que l'eſprit ſe trouve à cet égard en cinq differens états lors que l'on agit. On peut I. regarder l'action que l'on fait, comme criminelle, ſoit qu'elle ſoit telle en elle même, ſoit qu'elle ſoit innocente, ou même loüable. II. On peut douter ſi

elle eſt bonne ou mauvaiſe, je parle d'un doute proprement dit, qui conſiſte à ſuſpendre ſon jugement, & à s'abſtenir de prononcer, ſoit parce qu'on ne voit point de raiſon, qui incline l'eſprit à prendre, ni l'un, ni l'autre des deux partis, ſoit parce que les raiſons des deux partis paroiſſent d'une égale force. III. On peut ſoupçonner que ce que l'on fait eſt criminel, & en avoir quelque crainte, quoi qu'on juge poſitivement le contraire. IV. On peut penſer qu'il eſt innocent, & le penſer d'un côté ſans avoir de bonnes raiſons de le croire, & de l'autre ſans avoir aucun ſoupçon du contraire. V. On peut-être aſſeuré que ce qu'on fait eſt innocent.

J'ai déja dit que le premier eſt tres certainement criminel, & je l'ai prouvé dans l'endroit que j'ai cité. J'ai fait voir dans ce même endroit que le ſecond n'eſt pas innocent, & en effet agir dans le temps qu'on doute ſi l'action eſt bonne ou mauvaiſe, & qu'on regarde l'un & l'autre comme également poſſible, c'eſt faire voir qu'on

n'a

n'a ni amour pour Dieu, ni respect pour sa volonté, ni aucune sensibilité pour le grand interêt de nôtre salut. Car enfin si on avoit aucun de ces sentimens, on ne s'exposeroit pas au danger terrible d'offenser Dieu, & de se perdre, comme on fait en agissant de la sorte.

Que diroit-on d'un homme, qui étant averti qu'une viande qu'on lui sert est empoisonnée, & n'ayant pas plus de raison de croire qu'elle ne l'est point, que de se persuader qu'elle l'est, ne laisseroit pas d'en manger? N'agiroit-il pas avec une brutalité digne d'une bête? on peut dire la même chose de celui qui agit avec un tel doute, & s'il y a quelque difference, elle consiste uniquement en ce que le danger auquel il s'expose en péchant, est incomparablement plus grand que celui qu'on court en mangeant d'une viande, qui peut être empoisonnée.

C'est pour cette raison que saint Paul parlant de ceux qui n'étant pas instruits de la liberté, où Jesus

Christ nous a mis à l'égard des viandes, dont la Loi de Moïse avoit defendu l'usage, craignoient de pécher s'ils en mangeoient, dit aux Romains, *Celui qui fait scrupule est condamné s'il en mange, car il n'en mange point par foi. Or tout ce qui n'est point de foi est un péché.* Rom. XIV. 23.

Le troisiéme est au fond ce qu'on appelle ordinairement des scrupules. J'ai dit dans mon Traité de la Conscience liv. II. chap. XIII. ce que je pense sur ce sujet, & rien ne m'oblige à y revenir.

Le quatriéme n'est pas sans difficulté. En effet, il y a, ce semble, de la dureté à condamner toutes les actions qu'on fait sans avoir de bonnes raisons pour s'asseurer qu'elles sont permises. Dans cette supposition combien peu en feront les simples, qui soient vraiment bonnes; eux dont les lumiéres sont si courtes, & les notions si confuses?

Mais aussi d'un autre côté si de méchantes raisons, sur lesquelles on se persuade qu'une action est bonne, peu-

peuvent faire qu'elle le soit, les pechés mêmes pourront être de bonnes actions. En effet un homme qui fait une bonne action, n'ayant que de méchantes raisons pour se persuader qu'elle l'est, n'agit pas plus prudemment qu'un autre, qui par de semblables raisons se persuade qu'une action, que je suppose mauvaise, est permise. Ainsi il est impossible que celle du second soit mauvaise, si celle du premier est bonne.

Je croi qu'on peut appliquer ici ce que j'ai dit ailleurs sur le sujet de la foi. Il y a bien de la difference entre avoir de bonnes raisons, qu'on ne penetre pas, & n'en avoir que de mauvaises. Le premier n'empêche pas qu'une action ne soit bonne. Mais le second ne sauroit suffire. Si donc les simples ont de bonnes raisons, encore qu'ils n'en comprennent pas toute la force, leur action ne laissera pas d'être bonne. Mais elle ne sauroit l'être s'il n'ont que de méchantes raisons pour fonder le jugement qu'ils en font.

Le dernier n'a point de difficulté. On agit bien lors qu'on eſt bien ſeur que ce qu'on fait eſt commandé de Dieu. C'eſt dequoi on ne peut douter.

CHAPITRE VI.

Seconde condition neceſſaire à une bonne œuvre. Elle doit être volontaire.

IL faut en deuxiéme lieu qu'une œuvre pour être bonne ſoit volontaire, & cette ſeconde condition n'eſt pas moins neceſſaire que la precédente. Qu'une œuvre en effet ſoit auſſi excellente en ſon genre, & auſſi fortement recommandée de la part de Dieu qu'on voudra. Si on ne la fait que par force, & ſi la volonté n'y a point de part, elle ne ſauroit être bonne & agreable à Dieu.

Une action eſt volontaire lors qu'elle eſt, ou un acte immédiat de la volonté, & ou un effet, une ſuite d'un tel acte. En effet, il y a des actions que

que la volonté produit immédiatement, & par elle même, ſans l'intervention d'aucune faculté inferieure. Tels ſont par exemple l'amour, la haine, le deſir, la crainte. Il y en a d'autres qui outre le mouvement de la volonté demandent l'action de quelque autre faculté. Par exemple l'aumône, qui outre la volonté de donner emporte le don actuel, par lequel la main tranſporte ce que l'on donne, & le remet entre les mains de celui qui le reçoit.

Il ſuffit qu'une action ſoit volontaire en l'une, ou en l'autre de ces deux manieres, pour être bonne. Mais ſi elle eſt abſolument involontaire, elle ne ſauroit être, ni bonne, ni mauvaiſe. Or deux choſes rendent les actions involontaires, la contrainte, & l'ignorance.

Par la contrainte on entend l'effet d'une violence étrangere, qui fait qu'on agit, à la verité, mais qu'on agit malgré ſoi, & contre ſon inclination. Mais il eſt bon de ſavoir qu'il y a une double contrainte. L'une eſt une contrain-

trainte pleine, parfaite, & entiere, qui conſiſte à faire des choſes, auſquelles la volonté repugne poſitivement, abſolument, & à tous égards. Telle eſt, par exemple, la contrainte d'un homme, à qui on tient la main, & qu'on force malgré lui à ſigner un contract qu'il deteſte, & qu'il ne ſigneroit jamais ſi on ne l'y contraignoit. L'autre eſt une contrainte imparfaite, ou comme quelques-uns l'appellent, une demi-contrainte, qui emploie, non la force, mais les menaces, les coups, & les autres violences ſemblables, & s'en ſert à porter les autres à faire ce qu'ils ne feroient point d'eux mêmes. C'eſt ainſi que les voleurs forcent les paſſans à leur donner leur argent.

La contrainte pleine & parfaite ruine de telle ſorte la liberté, que les actions qu'elle porte à faire, n'ont, ni aucune bonté, ni aucune malice morale, & ne ſont imputées, ni à vice, ni à vertu. Mais il n'en eſt pas de même de la contrainte imparfaite. Elle fait que les actions qu'elle

le porte à faire, quoi que commandées de Dieu, ne ſont pas bonnes. Mais elle n'empêche pas que celles qu'il a deffenduës ne ſoient mauvaiſes.

Cette ſeconde verité eſt inconteſtable. Si elle ne l'étoit pas, on ne pourroit, ni blâmer, ni condamner ceux qui deſavouent la verité parmi les ſupplices, & le martyre ſeroit l'action du monde la plus inſenſée. On pourroit s'en diſpenſer, & deſavouer la verité, ſans offenſer Dieu, & cette action qui eſt ſi criminelle, ſeroit innocente, puis qu'elle ne ſeroit pas pleinement & parfaitement volontaire, & qu'on ne s'y porteroit que pour éviter les ſupplices, & les autres mauvais traitemens, dont on eſt menacé.

Mais quoi que cette contrainte imparfaite ne ſuffiſe pas pour rendre innocent ce qui eſt deffendu, elle ſuffit pour faire que ce qui eſt commandé ne ſoit pas louable. Elle ruine la bonté de l'action, quoi qu'elle n'en ôte pas la malice. Ceci eſt ſurprenant, mais

mais en effet rien n'eſt plus certain. Car enfin un homme qui ne fera une action que Dieu a commandée, que parce qu'on l'y force par des coups, & par des menaces, ne fera pas une bonne action, & perſonne ne croira qu'il en doive être loüé.

La raiſon eſt que, comme S. Auguſtin l'a fort judicieuſement remarqué, c'eſt dans le cœur que la volonté de Dieu s'exécute. C'eſt ce cœur qu'il demande ſur toutes choſes, & c'eſt à ce cœur qu'il donne principalement ſes loix. Or dans le cas propoſé le cœur eſt oppoſé à la volonté de Dieu. Il hait ce bien même qu'on fait exterieurement. On ſouhaitteroit de ne le pas faire. Par conſequent l'action ne peut être bonne.

Mais, dira-t-on, quelle eſt la raiſon de la difference? Et d'où vient qu'un certain degré de liberté, qui ſuffit pour faire un peché, ne ſuffit pas pour faire une bonne action? Je réponds que cela vient de la verité de la maxime que j'ai indiquée dans le

le ſecond chapitre de ce Traité. C'eſt qu'il y a cette grande difference entre le bien & le mal, qu'un ſeul défaut ſuffit pour faire le mal, au lieu que pluſieurs perfections ne ſuffiſent point pour faire le bien. La preſence de la plûpart ne fait rien lors qu'il y en manque une ſeule.

Une action à demi forcée, ſoit commandée, ſoit deffenduë, eſt un compoſé de bons, & de mauvais mouvemens. Elle eſt donc mauvaiſe à tout prendre, parce qu'elle a neceſſairement quelque défaut eſſentiel. C'eſt ce qui paroîtra plus clairement par cet exemple.

Imaginons-nous deux hommes, l'un orthodoxe, l'autre hérétique, qu'on force tous deux par des coups, ou par des menaces, à abjurer leur Religion. Il y a trois choſes dans l'action de l'un & de l'autre. Il y a premiérement l'action externe. C'eſt la ſouſcription de l'abjuration. Il y a en deuxiéme lieu une volonté efficace de faire cette action externe, je veux dire

dire de signer ce qu'ils regardent comme faux. Il y a en troisiéme lieu une repugnance, qui naît d'un amour foible, j'en conviens, mais sincere, pour la verité, soit réelle, soit putative.

Cet acte d'amour pour ce qu'on regarde comme veritable, est bon sans doute. Mais comme la volonté efficace qui triomphe de cet amour, & qui est suivie de l'action externe, est tres criminelle dans l'un & dans l'autre, le composé qui resulte de l'action externe, & des mouvemens interieurs, est mauvais, & fait dans l'un & dans l'autre un véritable péché.

Je conclus de là qu'une action à demi contrainte peut fort facilement être mauvaise, puis qu'il y a toujours une volonté efficace, opposée à la volonté de Dieu. Mais elle ne sauroit être bonne, y ayant toûjours un, ou même plusieurs deffauts essentiels, qui étouffent le peu de bien qu'il y peut avoir. Par consequent il faut beaucoup plus de liberté pour faire

une

une bonne action, que pour un péché, & cette proposition, qui paroît d'abord un paradoxe incroyable, est une verité solide & certaine.

Que si la crainte d'un mal, dont on est menacé par les hommes, empêche que l'action, qu'elle porte à faire, quoi que commandée de Dieu, ne soit bonne, comment peut-on douter que la crainte de la punition de Dieu ne fasse le même effet? Comment peut-on douter que ce ne soit fort inutilement qu'on fait le bien, lors qu'on ne le fait que par l'apprehension de l'enfer? *Lors*, dit S. Augustin, *qu'on fait le bien, non par l'amour de la justice, mais par la crainte de la punition, on ne fait pas bien le bien même, & ce qu'on semble faire au dehors, ne se fait pas dans le cœur, puis qu'on aimeroit mieux ne le pas faire, si on le pouvoit impunément.*

On voit encore par là ce qui fait que la simple attrition n'est pas capable de convertir le pécheur, & de plaire veritablement à Dieu. En effet celui qui ne se repent d'avoir peché, que parce qu'il craint d'en être puni,

puni, hait bien la punition, mais il ne hait pas le peché. Il l'aime toûjours, & le rechercheroit toûjours, s'il le pouvoit impunément. Et n'eſt-ce pas là une tres mauvaiſe diſpoſition?

J'ai dit en deuxiéme lieu que l'ignorance rend les actions involontaires, & la raiſon en eſt évidente. C'eſt que la volonté n'a pour objet que le bien ou le mal connu. Ainſi il eſt impoſſible de vouloir ce qu'on ne connoit point. Par conſequent afin qu'une action ſoit volontaire, comme elle doit l'être pour être bonne, il faut néceſſairement qu'on la connoiſſe. Cette connoiſſance même doit avoir deux divers objets, ce qu'elle a de bon & de louable, & ce qu'elle a de contraire à nos intérêts temporels.

Car pour le premier, lors qu'on fait une action bonne en elle même, ſans ſavoir qu'elle le ſoit, & la croyant mauvaiſe, ou indifferente, on ne fait pas une bonne action. On en fait une mauvaiſe, ou indifferente, ſelon l'opinion qu'on en a.

Il n'en eſt pas de même des actions crimi-

criminelles en elles mêmes. Elles ne deviennent pas bonnes, encore qu'on les croie telles, à moins que l'erreur qui les fait prendre pour bonnes, ne soit innocente & involontaire. Car ceci posé elles peuvent devenir bonnes, comme on l'a veu dans l'un des chapitres précédens.

Pour le second, il arrive assez souvent qu'on fait par un bon principe des actions qu'on ne feroit pas si on savoit tout le danger auquel on s'expose en les faisant. Par exemple on prête une somme d'argent à un homme, de qui on espére de la retirer, ne sachant pas qu'il est insolvable. On perd cette somme, & cette perte qui augmenteroit considérablement le prix de l'action, si on l'avoit preveuë, n'est comptée pour rien lors qu'on ne la regarde pas comme possible.

Je conclus qu'afin qu'une action soit bonne il faut qu'on sache distinctement ce qu'on fait, & que voiant toutes les raisons, qui peuvent porter à la faire, & toutes celles qui peuvent en détour-

tourner, on mépriſe ces dernieres, & on leur prefere les premieres. C'eſt alors que l'action ſera veritablement bonne. Elle le ſera au moins à proportion que cette connoiſſance ſera plus diſtincte, & plus étenduë.

CHAPITRE VII.

Troiſiéme condition. L'action ne doit rien avoir qui ne convienne aux circonſtances qui l'accompagnent.

LA bonté d'une action ne dépend pas ſeulement de ce qu'elle eſt en elle même, & dans ſa nature, mais encore des circonſtances qui l'accompagnent. Ces circonſtances font un tel effet, que ce qui eſt bon & louable dans de certaines conjonctures, eſt mauvais & criminel en d'autres. Ceci eſt tres ordinaire, & l'on en trouvera des exemples dans ce que je vai ajoûter.

On compte ordinairement juſqu'à ſept

ſept principales circonſtances. La premiere comprend les qualités de celui qui agit. La ſeconde eſt la qualité, ou la quantité de l'objet. La troiſiéme eſt le lieu. La quatriéme les moyens qu'on emploïe, & les ſecours qu'on a. La cinquiéme eſt la fin qu'on ſe propoſe. La ſixiéme la maniere en laquelle on agit, & la ſeptiéme le temps.

Parmi ces ſept circonſtances il y en a une beaucoup plus importante que les autres, & qui a une influence particuliere ſur la bonté, ou la malice de l'action, ſavoir la fin qu'on ſe propoſe. Elle n'eſt pas d'ailleurs ſans difficulté. C'eſt pourquoi nous la ſeparerons des autres, & renverrons au chapitre ſuivant ce que nous avons à dire ſur ſon ſujet. Dans celui-ci nous ne parlerons que des ſix autres.

La premiére eſt trés importante. Pour bien juger d'une action il faut prendre garde aux qualitez de celui qui la fait, ou qui doit la faire. Car il eſt certain, non ſeulement que ce qui convient à l'un, ne convient pas toû-

toûjours à l'autre, mais encore que ce qui eſt bon & loüable en l'un, eſt ſouvent criminel dans l'autre. Cent choſes ſont permiſes à un Prince, qui ne le ſont pas à un ſujet. Il y en a d'autres qui conviennent aſſez à des ſujets, & qu'on ne pardonneroit pas à des Princes. Autres ſont les devoirs d'un maître, & autres ceux d'un ſerviteur. Un Pere n'eſt pas dans les mêmes engagemens qu'un enfant, & ceux d'un enfant ſont tout autres que ceux d'un Pere. L'âge, le ſexe, la profeſſion, le genre de vie, la povreté & les richeſſes, la baſſeſſe & l'élevation, le pouvoir & l'impuiſſance, & le reſte des qualitez ſemblables, mettent une difference conſiderable entre les devoirs des perſonnes en qui elles ſe trouvent, Ainſi cette circonſtance eſt une de celles qui meritent le plus qu'on y ait égard.

Je dis la même choſe de la ſeconde. Elle comprend les qualitez & la quantité de l'objet ſur lequel on agit. Celle-ci fait encore le même effet.

Ce

Ce qui est innocent, ce qui est même bon & nécessaire par rapport à un certain objet, est criminel par rapport à un autre. Il est permis à un pere de châtier son enfant. Il est permis à un Magistrat de punir un de ses sujets, qui a failli. Mais il ne l'est pas à un enfant, ou à un sujet de punir son pere, ou son Juge. Un Juge fait fort bien en faisant mourir un criminel, & il feroit fort mal s'il faisoit souffrir le même supplice à un innocent.

La quantité est encore trés considerable. L'aumône est quelquefois si petite, & si peu proportionnée à l'indigence du povre, que Dieu ne la compte pour rien. Quelquefois aussi elle est si grande, qu'elle est excessive, & fait paroître plûtot de la prodigalité que de la charité. Un Juge peut faire souffrir à un criminel un supplice, & trop doux, & trop rigoureux. Un larron pêche plus ou moins à proportion que ce qu'il dérobe est plus ou moins precieux, & plus ou moins nécessaire. Un hom-

me qui tue eſt plus coupable que celui qui ſe contente de battre, & ainſi du reſte.

La troiſiéme circonſtance eſt celle du lieu. Cela ſeul change quelquefois la nature de l'action. Qui ne ſait qu'il y en a de celles qui ſont innocentes lors qu'on les fait en ſecret, & qui ſeroient tres mauvaiſes ſi on les faiſoit en public? Combien auſſi n'y en a-t-il pas, qui ſont permiſes & neceſſaires dans un lieu profane, dans une maiſon, ſur la ruë, ou à la campagne, & qui ne le ſeroient pas dans un temple?

Je dis la même choſe de la quatriéme circonſtance, qui comprend les moyens dont on ſe ſert pour faire ce que l'on fait. Ces moyens ſont quelquefois innocens, & alors l'action eſt permiſe. Quelquefois auſſi ils ſont criminels, & alors l'action eſt mauvaiſe. Il y a une infinité de péchés qui ne viennent que de cela ſeul. Il eſt, par exemple, permis d'amaſſer du bien. Mais il ne l'eſt pas d'en amaſſer par la fraude, par la violence, par

l'in-

l'injuſtice. Il eſt permis de ſe faire une bonne reputation. Mais il ne l'eſt pas de n'en être redevable qu'à l'hypocriſie. Il eſt permis d'amener les errans à la connoiſſance de la verité, mais il ne l'eſt pas de les forcer à l'embraſſer, & de les perſecuter dans ce deſſein. On pourroit produire une infinité d'exemples ſemblables. Mais comme chacun peut les trouver de ſoi-même, il n'eſt pas néceſſaire de s'y arrêter.

Je paſſe la cinquiéme circonſtance, qui eſt la fin, & je m'arrête à la ſixiéme, qui eſt la maniere. Elle diverſifie fort ſouvent la qualité des actions. Il y en a de celles qui ſont bonnes, lors qu'on les fait avec vehemence, & qui ſont mauvaiſes lors qu'on les fait nonchalamment & languiſſamment, témoin la priere, & l'exercice du ſaint miniſtere. Il y en a pluſieurs qui ſont bonnes lors qu'on les fait avec diſcernement, & avec douceur & qui ſont mauvaiſes lors qu'on les fait aigrement & étourdîment, par exemple, les reprehen-

sions. D'autres qui sont louables lors qu'on les fait de bon cœur, & avec plaisir, & qui ne sont comptées pour rien lors qu'on les fait à regret & à contrecœur, comme l'aumône, & les autres secours qu'on donne à ceux qui en ont besoin. La maniere en laquelle on se nourrit, on se loge, on s'habille, fait, ou la frugalité, la sobrieté, & la modestie, ou le luxe & l'intemperance. La maniere en laquelle on parle de soi, ou des autres, fait aussi des effets directement opposés.

Enfin la derniere circonstance est celle du temps. Elle mérite aussi bien que les autres qu'on y ait égard. En effet, tout ne convient pas à tout temps, & le Sage a remarqué que chaque chose a le sien. Ce qui est bon le jour, ne l'est pas la nuit. Ce qui est permis un jour sur semaine ne l'est pas un jour de Dimanche. D'ailleurs la durée de l'action peut en changer la nature. Il est permis, par exemple, d'employer une certaine quantité de temps à manger,

à

à s'habiller, à dormir à se reposer, à se divertir. Mais il ne s'ensuit pas de là qu'on ne péche en consumant trop de temps à quelle que ce soit de ces choses. Il est certain même que cela seul fait une infinité de péchez.

N'y ayant donc aucune de ces circonstances qui ne puisse changer la nature de nos actions, & les rendre mauvaises, de bonnes qu'elles peuvent être d'elles mêmes, il est clair que nous n'en devons jamais faire aucune, sans prendre garde s'il n'y a rien dans la conjoncture particuliere où nous nous trouvons, qui fasse cet effet à l'égard de l'action que nous allons faire, & que négliger ce soin c'est s'exposer au danger de pécher & d'offenser Dieu en faisant les choses mêmes qu'il a commandées.

On peut voir encore par-là combien il est difficile de juger de la bonté d'une action. En effet, pour ne s'y pas tromper il faudroit premiérement connoître toutes les circonstances qui l'accompagnent, & savoir ensuite ce

que chacune de ces circonſtances contribuë à la rendre bonne ou mauvaiſe. Il faudroit les comparer exactement les unes avec les autres, parce qu'en effet il y en a de celles qui ne font leur effet que lors qu'elles ſont ſeules, & qu'il arrive ſouvent qu'elles ſont effacées & contrebalancées par d'autres. Comme il n'y a peut-être perſonne, qui puiſſe ſe vanter de connoître exactement tout ceci, ſur tout à l'égard de châque action particuliére, il eſt clair qu'il n'y a perſonne qui ſoit en état de prononcer là-deſſus. C'eſt ce qu'il ſeroit à ſouhaitter que l'on voulût bien conſiderer. Rien ne ſeroit plus efficace pour reprimer cette liberté, ou pour mieux dire cette licence exceſſive & inſupportable, que la plûpart ſe donnent de juger des actions de leurs prochains, & de prononcer là deſſus d'un ton auſſi ferme, & d'une maniere auſſi déciſive, que s'ils avoient toutes les lumieres neceſſaires pour ne courir aucun riſque de s'y tromper.

CHA-

CHAPITRE VIII.

Quatriéme condition. Une bonne action doit avoir une bonne fin.

Rien n'eſt plus eſſentiel à une bonne action, qu'une bonne fin. La fin eſt dans la Morale ce que ſont les premiers principes à l'égard de la connoiſſance. Tout dépend de là, & ſi la fin qu'on ſe propoſe eſt mauvaiſe, l'action quelle qu'elle ſoit d'ailleurs, ne ſera jamais innocente. C'eſt la doctrine conſtante de S. Auguſtin. Il ſoûtient que ce qui diſtingue les vertus des vices ne conſiſte pas tant dans ce que l'on fait, que dans la fin qu'on ſe propoſe en le faiſant. *Noveris*, dit-il (*a*), *non officiis, ſed finibus, à vitiis diſcernendas eſſe virtutes; officium eſt autem quod faciendum eſt; finis propter quem faciendum eſt. Cum itaque facit homo aliquid, ubi peccare non videtur, ſi non propter hoc facit, propter quod facere*

(*a*) Aug. cont. Jul. lib. 4. cap. 3.

debet peccare convincitur. C'eſt pourquoi il conclut que la meilleure action qu'il ſoit poſſible d'imaginer, ſi elle n'a pas une bonne fin, non ſeulement n'eſt pas bonne, mais eſt criminelle. *Quicquid boni fit ab homine, & non propter hoc fit, propter quod fieri vera ſapientia præcipit, etſi officio videatur bonum, ipſo non recto fine peccatum eſt.*

Mais avant que de déſigner cette fin, il faut remarquer qu'il ne s'agit pas ici de la fin prochaine & immediate, mais de la derniere. En effet, la fin prochaine & immediate n'eſt d'ordinaire qu'un ſimple moyen. C'eſt la derniere fin qui merite proprement ce nom, & c'eſt elle auſſi qui fait conſtamment & univerſellement les bonnes & les mauvaiſes actions.

Cela poſé, je dis que la derniere fin que nous devons nous propoſer dans nos actions c'eſt Dieu. Comme il eſt le premier principe de toutes choſes, il eſt juſte qu'il en ſoit auſſi la derniere fin. Et c'eſt-là auſſi ce

que

que l'Ecriture nous apprend en plusieurs endroits. *Dieu a fait tout pour lui même*, nous dit le Sage (*a*). *En lui, par lui, & pour lui sont toutes choses*, nous dit l'Apôtre S. Paul (*b*). Par conséquent c'est lui seul que nous devons nous proposer pour derniere fin de nos actions. Mais c'est ce qui emporte trois diverses choses, qu'il est bon de ne pas confondre.

I. Nous devons avoir pour but dans toutes nos actions de posséder Dieu. En effet il est naturel à l'homme, non seulement de souhaiter le bonheur, mais encore de ne rien faire que dans ce dessein. Ainsi le bonheur de l'homme ne consistant qu'en la possession de Dieu, il est évident que cette possession doit être la fin de nos actions. Par conséquent le principe de ces actions doit être cet amour de Dieu, qu'on appelle communément amour de concupiscence, ou amour d'intérêt.

II. Dans tout ce que nous faisons nous devons penser à plaire à Dieu, & à le servir. *Nous nous étudions*,

(*a*) Prov. XVI. 4. (*b*) Rom. XI. 36.

dit S. Paul (*a*), *de lui être agréables presens & absens.* Et S. Pierre dit (*b*) que *nous sommes une sacrificature, pour offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par son Fils.* S. Paul de même assûre (*c*) que Jesus Christ *est mort pour tous, afin que ceux qui vivent, ne vivent plus à eux mêmes, mais à celui qui est mort, & ressuscité pour eux.*

III. Nous devons avoir en veuë d'avancer par nos actions la gloire de Dieu. *Faites luire vôtre lumiére devant les hommes*, nous dit Jesus Christ (*d*) *afin que les hommes voyant vos bonnes œuvres glorifient vôtre Pere qui est dans les Cieux.* Et S. Paul (*e*), *Soit que vous mangiez, ou que vous beuviez, ou que vous fassiez quelque autre chose, faites le tout à la gloire de Dieu.* Ailleurs (*f*) il veut que les Philippiens soient *remplis de fruits de Justice, à la gloire & louange de Dieu.*

Voilà ce que c'est que rapporter nos actions à Dieu, & qu'en faire la derniére fin de tout ce qu'on fait. Je dis

(*a*) II. Cor. V. 9. (*b*) I. Pier. II. 5.
(*c*) II. Cor. V. (*d*) Matt. V. 16.
(*e*) I. Cor. X. (*f*) Phil. I. 11.

dis maintenant que ce devoir est d'autant plus juste, qu'on ne sauroit y manquer sans tomber dans un desordre effroïable. En effet, si Dieu n'est pas la derniere fin de nos actions, il faut nécessairement ou que nous en ayons quelque autre, ou que nous n'en ayons aucune.

Je ne sai si ce dernier est possible. Selon tous les Philosophes, l'homme ne sauroit agir sans se proposer quelque but. Mais supposons que cela se puisse. Il est certain au moins qu'agir sans savoir pourquoi on agit, & sans avoir aucun but, aucune fin qu'on se propose, ce n'est pas agir sagement & judicieusement. C'est agir d'une maniere fole & étourdie, & par consequent indigne d'un homme, & à plus forte raison d'un Chrétien.

Que si on a quelque fin distincte de Dieu, il faut de necessité que ce soit une creature. Mais y a-t-il aucune créature, quelque excellente qu'elle puisse être, dont on puisse faire sa derniere fin? Lui donner cet-

te qualité n'eſt-ce pas ſe rendre coupable d'un double excés, l'un de ravir à Dieu ce qui lui appartient, l'autre de donner à cette créature ce qui ne lui appartient point? N'eſt-ce pas là encore une véritable idolâtrie? Car enfin rapporter tout à Dieu comme à nôtre derniére fin eſt le plus grand honneur qu'on puiſſe lui rendre. C'eſt le culte le plus parfait, & l'adoration la plus profonde, qu'il ſoit poſſible de lui offrir. Par conſequent deferer ce culte, cette adoration, cet honneur, à une créature quelle qu'elle ſoit, c'eſt idolâtrer.

C'eſt principalement ſur ces veritez que S. Auguſtin a fondé ce qu'il enſeigne ſi conſtamment en divers endroits de ſes Oeuvres, & que les Peres qui l'ont ſuivi, ont ſoûtenu avec tant de force, ſavoir que les Infidelles, qui ne connoiſſeut point le vrai Dieu, ne ſauroient faire de bonnes œuvres. Il dit que ces œuvres peuvent bien avoir de l'éclat & de l'apparence, mais qu'elles ne ſauroient avoir de véritable bonté. (a) *Sunt opera quæ videntur bona ſine fide Chriſti*,

(a) Aug. in Joan. Tract. 25.

Christi, & non sunt bona, quia non referuntur ad eum finem ex quo sunt bona. Il y a des œuvres faites sans la foi de Jesus-Christ, qui paroissent bonnes, mais qui ne le sont pas, parce qu'on ne les rapporte pas à la fin qui fait les bonnes. Je ne rapporte pas les autres endroits de ce Pere, & de ses Disciples, où ils soûtiennent les uns & les autres cette verité. On peut les trouver dans Jansenius *de statu naturæ lapsæ. Lib. IV.*

Les Jesuites, & plusieurs autres, répondent qu'à la verité ces Infideles, qui ne connoissent point le vrai Dieu, ne sauroient lui rapporter formellement & expressement les œuvres qu'ils font, mais que rien n'empêche qu'ils ne les lui rapportent d'une maniere implicite, qui consiste à faire des choses, qui peuvent servir à glorifier Dieu. Ils disent qu'encore que les Infidelles ne sachent pas que ce qu'ils font peut avoir cet usage, & qu'ainsi ils n'ayent garde d'y penser lors qu'ils agissent, cela seul que Dieu peut en être glorifié suffit pour rendre leurs actions bonnes & louables.

Mais

Mais outre que S. Augustin, & les Peres qui l'ont suivi en ont jugé autrement, il me semble que cette pensée est, non seulement fausse, mais absurde, & insupportable. Car enfin si pour faire une bonne action, il suffisoit qu'elle puisse servir à avancer la gloire de Dieu, non seulement les actions indifferentes, telles que sont les civiles & les naturelles, mais encore les plus criminelles, pourroient être bonnes. Car qui peut douter qu'elles ne servent toutes à avancer la gloire de Dieu. Qui peut douter que l'action des Juifs qui crucifierent nôtre Sauveur n'ait contribué extrémement au salut du monde, & par consequent à la gloire qui en revient, à la sagesse & à la misericorde de Dieu? qui ne sait ce que Joseph disoit à ses freres, *vous l'avez pensé en mal, mais Dieu l'a pensé en bien*?

Il faut donc quelque chose de plus que ce rapport implicite dont on nous parle, pour faire de bonnes actions. Il faut un rapport exprés & formel, inseparable d'une pensée actuelle, &

par

par conſequent d'une connoiſſance de la fin à laquelle on rapporte ce qu'on fait. Sans cela il n'y ſauroit avoir d'œuvre qui ſoit vraiment bonne.

En effet, on ne peut douter que rapporter directement & formellement nos actions à Dieu, comme à nôtre derniere fin, ne ſoit quelque choſe de bon & de louable, & qui par conſequent plaît à Dieu. Mais ſi cela eſt pourquoi ne veut-on pas qu'il nous l'ait commandé dans les endroits que j'ai rapportés, & dont on ne peut nier que le ſens propre & naturel ne ſoit celui-ci? Pourquoi par exemple ne veut-on pas que S. Paul ait regardé à ceci lors qu'il nous a dit, *Quoique ce ſoit que vous faſſiez, faites-le tout à la gloire de Dieu*, ou *pour la gloire de Dieu?* Pourquoi faut-il donner la gêne à ce paſſage, & aux autres ſemblables, pour leur faire dire quelque autre choſe?

Enfin, on ne peut nier, ni que Dieu ne doive être, & ne ſoit de droit, la derniere fin de toutes choſes, ni

que

que s'en proposer quelque autre ne soit un renversement criminel. Comme donc il est impossible de ne pas rapporter formellement ses actions à Dieu, sans les rapporter formellement à quelque autre chose, je ne voi pas comment on peut soûtenir qu'on peut faire une bonne action sans penser à Dieu. A quelque autre chose qu'on pense on dérobe à Dieu ce qui lui appartient, & on le transporte à des objets auſquels cet honneur n'appartient point, ce qui fait, non seulement un peché, mais un double peché.

Il faut cependant remarquer que lors qu'on dit qu'il faut rapporter expressement & formellement nos actions à Dieu, on n'entend pas qu'il y faille penser actuellement pendant tout le temps qu'on met à agir. Cela n'est pas nécessaire. Il suffit d'un côté qu'on y ait pensé lors qu'on a résolu l'action, & de l'autre que cette destination de l'action n'ait pas été revoquée par une destination nouvelle. Lors qu'un homme va quel-

quelque part, il n'eſt pas neceſſaire qu'à chaque pas qu'il fait il penſe actuellement au lieu où il va. Il ſuffit qu'il y ait penſé lors qu'il eſt parti, & que dans la ſuite il n'ait point changé de deſſein. La même choſe a lieu dans toute ſorte d'actions, & par conſequent dans les bonnes.

CHAPITRE IX.

Cinquiéme condition. L'amour de Dieu doit être le principe de nos bonnes œuvres.

CEtte condition eſt une ſuite immediate, ou peut-être même une ſimple explication de la precédente. En effet, il faut ſavoir que dés là même qu'on agit pour une fin, on aime cette fin, puis que ſi on la haïſſoit, ou même ſi on la mépriſoit, & ſi on la regardoit avec indifference, elle ne porteroit pas à agir. C'eſt pourquoi ſelon toute la Philoſophie

il

il eſt eſſentiel à la fin d'être bonne, ou veritablement, & en elle même, ou du moins dans l'imagination de celui qui ſe la propoſe. *Bonum & finis convertuntur*, diſent d'ordinaire les Philoſophes.

Si donc Dieu doit être la derniere fin de nos actions, il eſt évident que ſon amour doit en être le principe, & c'eſt là bien moins une conſequence, qui joigne enſemble deux veritez diſtinctes, qu'une même verité exprimée diverſement, & propoſée en deux manieres un peu differentes.

Quoi qu'il en ſoit, il eſt certain que l'amour de Dieu eſt abſolument neceſſaire à toute ſorte de bonnes œuvres. C'eſt ce que S. Paul fait entendre fort clairement lors qu'il dit que ſouffrir le martyre, & donner tout ſon bien aux pevres, ſans charité, n'eſt ne rien faire. Dire ceci n'eſt-ce pas dire que la charité doit être le principe de ces deux actions, & par conſequent de toutes les autres?

C'eſt là encore ce qu'il inſinuë lors qu'il aſſure que la charité eſt l'accompliſ-

pliſſement de la loi, ce qui a beaucoup de conformité avec ce que Jeſus Chriſt dit dans l'Evangile, que toute la loi, & tous les Prophétes ſe reduiſent à ces deux points, que nous aimions Dieu de tout nôtre cœur, & nôtre prochain comme nous mêmes. *La fin du commandement*, dit ailleurs l'Apôtre S. Paul, *c'eſt la charité qui procéde d'un cœur pur, & d'une bonne conſcience, & d'une foi non feinte.* I. Tim. I. 5.

On dira peut être que cette charité, dont il eſt parlé dans tous ces endroits, n'eſt pas l'amour de Dieu, mais uniquement l'amour du prochain, & qu'ainſi la preuve que j'en tire n'eſt pas ſolide. Mais j'ai deux choſes à repliquer.

La premiére, que quand même ce qu'on prétend ſeroit veritable, ma preuve ne laiſſeroit pas de ſubſiſter. En effet, ſi nous aimons regulierement le prochain, nous ne l'aimerons qu'à cauſe de Dieu, parce qu'il eſt l'enfant de Dieu, parce qu'il porte l'image de Dieu, parce que Dieu l'aime, parce que Dieu veut que nous l'aimions.

Une

Une affection qui viendroit d'une autre principe seroit une affection purement humaine, de l'ordre de celles qu'on voit parmi les Payens, & parmy les Turcs, mais ce ne seroit pas une veritable charité. Comme donc c'est aimer Dieu que d'aimer le prochain à cause de Dieu, il est clair que dire que l'amour du prochain est nécessaire pour faire de bonnes œuvres, c'est dire qu'on ne peut se passer pour cela de l'amour de Dieu.

J'ajoûte en deuxiéme lieu que ce que cette objection suppose n'est pas veritable. Ce n'est pas l'amour du prochain qui est la fin & l'accomplissement de la Loi. Elle est tout au plus la fin & l'accomplissement de la seconde Table. Encore n'est-ce qu'en la maniere que je viens d'indiquer, c'est à dire en renfermant l'amour de Dieu. Mais pour ce qui regarde la premiere Table, elle tend directement & formellement à l'amour de Dieu. C'est pourquoi Jesus Christ dit expressément

que

que la Loi & les Prophétes se reduisent à ces deux devoirs, l'un que nous aimions Dieu de tout nôtre cœur, l'autre que nous aimions nôtre prochain comme nous-mêmes.

J'ajoûte qu'il y auroit quelque chose de bizarre à dire que l'amour du prochain est le but, la fin, & le centre de cette partie de la Loi de Dieu, qui nous ordonne de croire en lui, de l'aimer, de l'adorer, de le craindre, de lui obeïr. Quoi donc sans la consideration du prochain nous ne serions pas tenus de nous aquitter de tous ces devoirs? Rien ne me paroît plus absurde que cette pensée, au lieu que rien n'est plus raisonnable que de dire que tout ce que Dieu nous prescrit dans sa sainte Loi aboûtit à l'aimer, & à aimer le prochain.

Ceci est d'autant plus naturel que l'Ecriture nous apprend ailleurs que l'amour de Dieu est le grand motif,

motif, qui nous porte à faire ce qu'il ordonne. Témoin ce que Jesus-Christ nous dit au chap. X. de l'Evangile selon S. Jean, *Celui qui a mes commandemens, & les garde, c'est celui qui m'aime. Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole. Celui qui ne m'aime point ne garde point mes paroles. Si vous m'aimez, gardez mes commandemens.* Et S. Jean. *L'amour de Dieu est vraiment accompli en celui qui garde sa parole* I. Cath. II. 5. *C'est ici l'amour de Dieu, que nous gardions ses commandemens.* V. 3.

Je suis donc persuadé que par cette charité dont il est parlé dans les endroits que j'ai rapportés, il faut entendre l'amour de Dieu, & de tout ce que nous aimons à cause de Dieu. Ainsi une telle charité devant être le principe de nos bonnes œuvres, il est certain qu'elles ne sauroient être véritablement bonnes, si ce ne sont les suites & les effets de l'amour de Dieu.

Je viens de rapporter un passage, qui prouve directement cette verité. *Celui qui ne m'aime point*, dit le Fils de Dieu, *ne garde point mes paroles.* Rien ne seroit

plus

plus faux que ceci si on pouvoit faire des œuvres veritablement bonnes par quelque autre principe que par celui de l'amour de Dieu. Dans cette supposition on garderoit sa parole, & on ne l'aimeroit point. Ainsi Jesus Christ disant que cela est impossible, il nous fait entendre par là que ce n'est pas faire ce qu'il ordonne, que de ne le pas faire pour l'amour de lui.

C'est ce qu'on peut encore prouver par une autre consideration. L'Ecriture en une infinité d'endroits promet la vie éternelle, & toute la gloire du Ciel, à nos bonnes œuvres. Elle fait cependant entendre que ce Ciel n'est pas destiné pour ceux qui n'aiment point Dieu. *Si quelqu'un*, nous dit l'Apôtre S. Paul, *n'aime le Seigneur Jesus, qu'il soit anatheme maranatha. Si quelqu'un*, disoit-il lui même, *aime son pere ou sa mere plus que moi, il n'est pas digne de moi.*

Le moyen d'accorder ces deux veritez autrement qu'en disant que ces œuvres ausquelles l'Ecriture promet la gloire du Ciel, sont des œuvres dont l'amour de Dieu est le principe?

En

En effet, s'il en étoit autrement on pourroit faire de bonnes œuvres sans aimer Dieu. Et si cela étoit, que deviendroit-on? seroit-on sauvé? Mais si on l'étoit, comment subsisteroit ce que l'Ecriture nous dit, qu'il est impossible de l'être si on n'aime Dieu? Seroit-on damné? Mais si on l'étoit, que deviendroient les promesses que Dieu fait en tant d'endroits à nos bonnes œuvres? Il n'y a donc point d'autre voie pour accorder tout ceci, que de dire qu'il n'y a point de bonnes œuvres sans l'amour de Dieu.

Sur ce fondement S. Augustin fait entrer l'amour de Dieu dans la definition de toutes les vertus morales, comme une chose qui leur est essentielle, & qu'il est impossible d'en separer sans les détruire. Il dit que la prudence n'est autre chose qu'un amour circonspect & précautionné, qui sait discerner ce qui plait à Dieu d'avec ce qui l'offense; que la justice est l'amour soûmis, qui se contente de la portion que Dieu lui a assignée, sans porter la main sur la portion

tion des autres; que la force eſt l'amour conſtant, qui fait entreprendre & exécuter les choſes les plus difficiles, & ſupporter les plus rudes, pour plaire davantage à l'objet aimé; que la temperance eſt l'amour pur, qui fait ſe conſerver tout entier à ce même objet.

Ce même Pere, auſſi bien que Leon I. ſoûtient qu'il n'y a que deux amours, qui ſoient les principes de nos actions, l'amour du Créateur, & celui de la créature. Il dit que le premier eſt le principe des bonnes œuvres, & le ſecond celui des pechez. Voyez Janſenius *de ſtatu naturæ lapſæ Lib.* 3. *cap.* 19.

Ce ſentiment a divers partiſans dans la communion Romaine, mais il y a auſſi beaucoup d'adverſaires. Pluſieurs ſoûtiennent que la charité & la cupidité ne ſont pas les ſeuls motifs qui nous font agir. Ils en indiquent un troiſiéme, qui eſt, ſelon eux, la beauté des actions louables & vertueuſes, & leur conformité avec les maximes de la droite raiſon. Ils

disent qu'on peut aimer la vertu pour la vertu même, & sans faire aucune attention aux avantages qui peuvent en revenir. Ils soûtiennent qu'il y a eu plusieurs Payens qui n'ont eu que ce seul motif pour faire ces grandes actions qui les ont faits admirer, & cela posé ils prétendent que si ces actions n'avoient pas cette espece de bonté, qu'ils appellent une bonté *Theologique & surnaturelle*, elles avoient au moins cette autre bonté, qu'ils nomment *morale*, & *Philosophique*, & qui les rendoit dignes de loüange, bien loin que ce fussent autant de pechez.

Mais premiérement ils s'éloignent en cela du sentiment de S. Augustin, qui n'a pas seulement soûtenu que ces actions n'étoient pas veritablement bonnes, mais a dit sans rien menager que c'étoient de veritables pechez.

Il ne s'est pas contenté de le dire. Il l'a prouvé par plusieurs raisons, dont l'une des plus considerables est celle-ci, que la vertu étant une créature, s'y arrêter, ne la rechercher que pour elle-même, & par conse-

quent

quent en faire sa derniere fin, c'est faire sa derniere fin d'une créature, ce qui ne peut être que criminel, cette gloire n'appartenant qu'au seul Créateur.

On pourroit peut-être ajoûter que la vertu séparée de toute relation à Dieu, & considerée telle qu'elle seroit, si par une supposition impossible, Dieu n'existoit pas, n'est rien qu'un fantôme, qui n'a, ni aucune beauté, ni aucune necessité. Mais comme ceci souffre de grandes difficultez, & ne peut être éclairci si on n'entre dans de longues discussions, qui ne sont pas de ce lieu, je n'oserois m'y appuyer, ni conseiller à mon Lecteur de le faire.

J'aimerois mieux dire une autre chose, qui est plus sensible. C'est qu'aimer la vertu pour elle même, & à cause de sa propre beauté, c'est uniquement l'aimer parce qu'elle nous rend plus parfaits, & plus accomplis. C'est par consequent l'aimer à cause de nous mêmes, & par un mouvement d'amour propre. Par

conſequent encore c'eſt l'aimer criminellement, puis que c'eſt faire de ſoi même ſa derniere fin.

Ce n'eſt pas, je l'avoue, aimer la vertu, parce qu'on la conſidere comme le moyen de plaire aux autres. Mais c'eſt l'aimer parce qu'on la conſidere comme le moyen de ſe plaire à ſoi même, & de s'applaudir à ſoi-même. C'eſt toûjours ſe chercher ſoi-même, & vouloir jouir de ſoi même.

On dira peut-être qu'à la verité ce que je viens de dire peut arriver, mais qu'il peut arriver auſſi qu'on aime tellement la vertu, qu'il n'entre aucun mouvement d'amour propre, aucune veuë d'interêt, dans cet amour qu'on lui porte. On dira qu'il paroît bien qu'on l'aime quelquefois de cette maniere, puis qu'on l'aime, non ſeulement en ſoi-même, mais dans les autres, ſans en excepter les plus mortels ennemis : d'où l'on conclura que ce que je viens de dire n'eſt pas perpetuel, ce qui ſuffit pour détruire la preuve que j'en ai tirée.

Cette

Cette objection eſt aſſez ſpecieuſe, mais elle n'a point de ſolidité. J'avouë qu'on peut aimer & eſtimer la vertu dans les autres, même dans des ennemis. Mais je ne conviens pas que l'amour propre n'y ait aucune part. Je ſoûtiens au contraire que c'en eſt le veritable principe. Il y entre même en pluſieurs façons.

On aime la vertu dans un ennemi, pour pouvoir ſe dire à ſoi même qu'on eſt équitable, & qu'on ſait rendre juſtice au merite par tout où on le voit, ſans ſe laiſſer aveugler par la paſſion.

On aime la vertu par tout, parce qu'elle eſt utile par tout. Ainſi on ſouhaitteroit que tout le monde en ſuïvît les loix, parce qu'on en profiteroit, & qu'on ſeroit incomparablement plus heureux qu'on n'eſt.

On aime la vertu dans les autres, parce qu'on eſt bien aiſe de ſe pouvoir dire que les autres en jugent de même que nous, & qu'ainſi nous avons raiſon de nous y appliquer. En un mot, nous ſommes bien aiſes de voir

que les autres aiment ce que nous aimons, par la même raiſon qui fait que nous ſommes ravis de voir qu'il croyent ce que nous croyons, & qu'ils penſent ſur châque choſe ce que nous en penſons. Nous voulons avoir des garents de la ſolidité de nos jugemens, & de la regularité de nôtre conduite.

En un mot, l'amour propre ſe mêle toûjours dans ce que nous croyons faire ſans intérêt, & il n'y a qu'un moyen de s'affranchir de ſes illuſions & de ſes ſurpriſes. C'eſt de n'aimer que Dieu, & de ne rien faire qu'à cauſe de lui.

Il me reſte encore une difficulté à éclaircir. Quelqu'un peut-être dira qu'il y a bien de la difference entre rapporter ſes actions à Dieu, & les faire par amour pour Dieu. En effet on peut les faire par un pur eſprit d'obeïſſance & de ſoûmiſſion pour ſes volontez, ce qui ne paroît pas moins louable, que de les faire par un mouvement d'amour. Car enfin ſa grandeur ſuprême nous engage auſſi fortement

tement à lui obeïr, que ſa bonté à l'aimer.

Mais il eſt aiſé de répondre qu'à la verité la ſoûmiſſion pour la volonté de Dieu eſt un motif excellent pour nous porter à faire de bonnes œuvres. Mais c'eſt à condition qu'elle ſoit jointe à l'amour, & qu'elle en ſoit même l'effet & la ſuite. Il n'en eſt pas de même ſi elle vient d'ailleurs. En effet, ſi on ne ſe ſoûmet à la volonté de Dieu, que parce qu'on apprehende d'en être puni, c'eſt une obeïſſance d'eſclave, à laquelle Dieu n'a aucun égard. Mais ſi on lui obeït, parce qu'on ne veut pas lui déplaire, il paroît par là même qu'on l'aime, & ainſi ce motif n'eſt pas diſtinct du premier. C'eſt ce que Jeſus Chriſt nous apprend lors qu'il dit que ſi quelqu'un l'aime, il gardera ſes commandemens. Il faut entendre par là qu'on ne lui obeït que parce qu'on l'aime.

Il eſt d'ailleurs impoſſible de lui obeïr ſans l'aimer, car il n'y a rien qu'il nous recommande plus fortement que de l'aimer. Par conſequent ne le pas

aimer c'eſt lui deſobeir, c'eſt violer la plus ſainte, & la plus indiſpenſable de ſes loix.

CHAPITRE X.

Que l'amour de Dieu, qui doit être le principe de nos bonnes œuvres, eſt un amour de bienveillance.

JE ſuis donc perſuadé qu'une œuvre ne peut être bonne, ſi l'amour de Dieu n'en eſt le principe. Mais de quel ordre faut-il que ſoit cet amour? On convient dans les Ecoles de la Theologie qu'il y a un double amour de Dieu, l'un qu'on appelle *de bienveillance*, & l'autre de *concupiſcence*. Par ce dernier nous-nous attachons à Dieu comme à nôtre ſouverain & unique bien. Nous l'aimons, parce que nous voulons être heureux, & que nous ne pouvons l'être qu'en le

le poſſedant. Par le premier nous ſouhaittons de lui obeïr, de le ſervir, de le glorifier, & de le voir ſervi, & glorifié par toute la terre. Nous ſommes ſenſibles aux outrages qu'on lui fait par tout, & ſi nous ne ſommes pas en état de lui procurer, ni même de lui ſouhaitter des biens qu'il n'ait pas, puis qu'il les poſſede tous ſans exception, nous ſommes du moins bien aiſes de ſavoir qu'il en eſt pourvû ſi abondamment, & de le voir ainſi élevé par deſſus le reſte des Etres. L'amour propre eſt le principe de l'amour de concupiſcence. Mais celui de bienveillance a ſon origine, en partie dans l'admiration de ce que Dieu eſt en lui-même, & en partie dans la reconnoiſſance que nous avons de ce qu'il a fait pour nous. Ce dernier eſt un mouvement direct, par lequel nous rapportons tout à Dieu, & le premier eſt un mouvement réfléchi, par lequel nous rapportons en quelque ſorte Dieu à nous-mêmes. On demande

donc lequel de ces deux amours doit être le principe de nos bonnes œuvres.

C'eſt à quoi je réponds ſans heſiter que c'eſt l'amour de bienveillance. La principale raiſon que j'ai de le dire, c'eſt que ſi l'on pouvoit faire de bonnes œuvres ſans avoir pour Dieu cette eſpece d'amour, qu'on appelle de bienveillance, on pourroit en faire ſans charité. En effet, tous les Theologiens conviennent, que cet amour de Dieu, qu'on appelle de concupiſcence, n'appartient pas à la charité, mais à l'eſperance Chrétienne. L'eſperance emporte deux choſes, l'amour du bien qu'on eſpere, & l'aſſeurance qu'on a de le poſſeder. Car on n'eſpere, ni ce qu'on mépriſe, ni ce qu'on regarde comme impoſſible. Ainſi l'eſperance Chrétienne ayant pour objet Dieu même, & ſa poſſeſſion, ce qui fait qu'on l'appelle une vertu Theologique & ſurnaturelle, Il eſt clair qu'elle renferme eſſentiellement cet amour de Dieu qu'on appelle de concupiſcence.

Il eſt certain, au reſte, que l'eſperan-

rance est une vertu distincte de la charité. Car outre que toute la terre en convient, S. Paul ne nous permet pas d'en douter disant d'un côté que la foi, l'esperance, & la charité, sont trois choses. *Or maintenant ces trois choses demeurent;* & soûtenant de l'autre que la charité est la plus grande, & la plus excellente des trois, ce qui ne pourroit subsister si la charité étoit la même chose que l'esperance.

Rien donc n'est plus vrai que ce que j'ai dit que si l'on pouvoit faire de bonnes œuvres sans cette espece d'amour de Dieu, qu'on appelle de bienveillance, on pourroit en faire sans charité. Cette consequence est necessaire, & on ne peut la nier sans rejetter le principe d'où je la tire. Elle est pourtant fausse, comme on a peu le voir dans le chapitre précedent. Ainsi il n'y a point de doute que le principe ne le soit, & qu'ainsi il ne soit vrai de dire que l'amour de Dieu, qui est si necessaire pour faire de bonnes œuvres est un amour de bienveillance.

II. Voici une seconde preuve, qui confirmera cette premiere. Si l'amour de bienveillance n'étoit pas necessaire pour faire de bonnes œuvres, on pourroit en faire sans être, ni justifié, ni regeneré, ni par consequent en état de grace. La raison en est que rien n'est plus essentiel à l'état de grace que cet amour de Dieu qu'on appelle de bienveillance. Imaginons-nous un homme absolument dépourveu de cet amour. Imaginons-nous qu'il n'ait aucun mouvement de zele pour la gloire de Dieu, aucun desir de le voir servi & adoré, aucune douleur des outrages que les Impies lui font châque jour. Qui croira qu'un tel homme puisse se vanter d'être du nombre de ses enfans? Qui croira qu'il ait reçu, ni la justification, ni la regeneration? Qui croira en un mot qu'il soit en état de grace?

C'est pourtant une chose certaine & inconteſtable, qu'on ne fera jamais de bonnes œuvres, si on n'a été regeneré par la grace de Jesus Christ.

C'est

C'eſt ce grand Sauveur qui nous apprend cette verité. *Vous les connoîtrez à leurs fruits. Cueille-t-on des grapes des épines, ou des figues des chardons? Ainſi tout bon arbre fait de bons fruits, mais le mauvais arbre fait de mauvais fruits. Le bon arbre ne peut faire de mauvais fruits, ni le mauvais arbre faire de bons fruits.* Matt. VII. 16. 17. 18. *Comme le ſarment ne peut de lui même porter de fruit, s'il ne demeure au ſep, ni vous auſſi ſemblablement, ſi vous ne demeurez en moi, car hors de moi vous ne pouvez rien faire.* Jean XV. 4. 5. Et S. Jean I. Ep. II. 5. *Celui qui garde ſa parole, l'amour de Dieu eſt vraiment accompli en lui, & par cela nous ſavons que nous ſommes en lui.* Et II. 29. *Quiconque fait juſtice eſt né de Dieu.*

N'étant donc pas poſſible, ni de faire de bonnes œuvres ſans être regeneré, ni d'être regeneré ſans aimer Dieu d'amour de bienveillance, il faut reconnoître que l'amour de bienveillance doit être abſolument néceſſaire pour faire de bonnes œuvres.

III. On ne peut nier que ne pas aimer Dieu

Dieu d'amour de bienveillance ne ſoit un peché. Quoi? n'être pas touché de tout ce que Dieu a fait pour nous. Savoir qu'il nous a créés, qu'il nous a rachettez, qu'il nous a donné ſon Fils, ſon propre Fils, qu'il l'a expoſé pour nous à la cruelle mort de la Croix, qu'il nous reſerve ſon Ciel, qu'il veut être lui méme nôtre portion, & nous admettre à la poſſeſſion des tréſors de ſon eſſence immortelle, ſavoir, dis-je, toutes ces choſes, & n'en être nullement touché, n'avoir aucun mouvement de reconnoiſſance pour tant de bontez, n'avoir aucun deſir de plaire à un Dieu ſi bienfaiſant & ſi charitable, ne vouloir rien faire pour le ſervir. N'eſt-ce pas là l'inſenſibilité du monde la plus criminelle?

Comment donc eſt-il poſſible qu'un homme qui non ſeulement ſe rend coupable d'un tel peché, mais qui s'y obſtine, & qui paſſe toute ſa vie ſans s'en affranchir, en pratiquant le devoir qui lui eſt oppoſé, ſoit l'objet de l'amour de Dieu, comme il le ſeroit ſi dans cet état il pouvoit faire de bon-

bonnes œuvres? L'état où il demeure toûjours n'eſt-il pas un état de peché, & d'oppoſition à la Loi de Dieu? Mais ce n'eſt pas tout. N'eſt-il pas vrai qu'il peche actuellement toutes les fois qu'il fait quelque acte de cette autre eſpece d'amour, qu'on appelle de concupiſcence? Par cet amour il deſire de poſſeder Dieu, & par conſequent il ſuppoſe que Dieu veut ſe laiſſer poſſeder à nous. Mais penſer actuellement à ceci, avoir dans l'eſprit que Dieu eſt aſſez bon pour nous admettre un jour à ſa poſſeſſion, & n'être pas touché dans ce moment même de cet excés de bonté, n'eſt-ce pas un crime effroyable?

IV. Si l'amour de concupiſcence ſuffiſoit pour porter à faire de bonnes œuvres, l'apprehenſion de l'enfer pourroit faire le même effet. Car enfin craindre l'enfer, c'eſt craindre de perdre Dieu, & craindre de perdre Dieu, & deſirer de le poſſeder, eſt dans le fond une même choſe.

V. On diſtingue d'ordinaire trois divers ordres de perſonnes, qui s'appli-

pliquent bien ou mal à faire ce que Dieu commande, les esclaves, les mercenaires, & les enfans. Les premiers le font par un mouvement de crainte, & pour éviter la punition que meritent ceux qui ne le font pas. Les seconds le font par un principe d'intérêt, & pour se procurer la recompense que Dieu promet aux observateurs de ses Loix: & les derniers le font par amour pour la justice, & par reconnoissance pour les bienfaits de celui qui leur prescrit ces devoirs. Si l'amour de concupiscence pouvoit être le principe de nos bonnes œuvres, ce seroit fort mal à propos qu'on feroit cette distinction. Les enfans ne seroient en rien differens soit des esclaves, soit des mercenaires. Ainsi il faut renverser tout ceci, ou reconnoître que l'amour de Dieu, qui est le principe de nos bonnes œuvres, est un amour de bienveillance.

CHA-

CHAPITRE XI.

Que cet amour de Dieu, qui doit être le principe de nos bonnes œuvres, est un amour dominant, & qui prefere Dieu à toutes choses.

JE suis donc trés persuadé que pour faire une bonne œuvre, il faut la faire par un mouvement de cet amour de Dieu, qu'on appelle de bienveillance. Mais voici une seconde question qui paroît beaucoup plus embarrassante que celle que je viens de décider. On demande si cet amour de Dieu, de quelque nature qu'il soit, doit être un amour dominant, & qui préfere Dieu à tout sans exception. On demande si un homme, qui aime quelque chose plus qu'il n'aime Dieu, fait une bonne action en aimant Dieu plus que quelque chose, & en s'en privant volontairement pour l'amour de lui.

Pour

Pour soulager l'imagination arrêtons nous au cas que j'ai posé dans le second volume de mes Essais. Imaginons nous un de ces idolâtres du faux honneur, qui ont mieux aimé perdre tout leur bien, & tous les avantages qu'ils trouvoient en France, que d'abandonner leur Religion, & qui neantmoins sont toûjours prêts à se venger des outrages qu'on pourra leur faire, & à pousser leur vengeance jusqu'aux dernieres extremitez. Tous ceux-là ont aimé Dieu plus qu'ils n'aimoient ce qu'ils ont perdu pour l'amour de lui, comme ils aiment le faux honneur plus qu'ils n'aiment Dieu. On demande si le sacrifice qu'ils ont fait à Dieu en sortant de France est une bonne action, dont Dieu leur tienne compte, ou si c'est une action inutile, & par consequent mauvaise.

Jansenius, Contenson, & Huygens docteur de Louvain, ne s'y arrêtent point. Ils soûtiennent que toute action qui part d'un veritable amour pour Dieu, soit fort, soit foible,

ble, eſt une bonne action, & à laquelle Dieu a égard. Il eſt vrai qu'autant que j'en puis juger par tout ce qu'ils diſent ſur d'autres ſujets, ils ne veulent pas que cette action merite la vie éternelle. Car ils pretendent qu'une action ne ſauroit être meritoire de la vie éternelle, ſi un amour dominant n'en eſt le principe.

Je ne connois pas un ſeul de nos Theologiens qui ait traitté cette queſtion. Ils n'ont pas accoûtumé d'entrer dans de tels détails; Mais je ne doute pas que s'ils s'y fuſſent appliquez ils ne l'euſſent decidée d'une maniere oppoſée au ſentiment des trois Auteurs que j'ai indiquez. En effet, nos Theologiens conviennent de deux veritez, dont ce que je dis eſt la ſuite. L'une que ceux que la grace n'a pas encore regenerez, ne ſauroient faire de bonnes œuvres. L'autre que ceux qui n'aiment pas Dieu par deſſus tout ne ſont pas encore regenerez. Si on admet ces deux veritez il faut neceſſairement avouer que ceux

qui

qui aiment quelque chose plus qu'ils n'aiment Dieu ne sont pas en état de faire de bonnes œuvres.

Cependant ces deux veritez sont inconteſtables. L'Ecriture les atteſte nettement & formellement. Elle nous dit qu'un mauvais arbre ne ſauroit porter de bons fruits. Elle nous dit que de nous-mêmes, comme de nous-mêmes, nous ne ſaurions avoir une bonne penſée, bien loin de pouvoir faire une bonne action. Elle nous dit que la chair ne ſe rend point ſujette à la Loi de Dieu, ajoûtant même qu'elle ne le peut. Elle dit enfin que ſi quelqu'un ne hait ſon pere & ſa mere, ſa femme & ſes enfans, ſes freres & ſes ſœurs, même ſa propre ame, c'eſt à dire ſa propre vie, il ne peut être le Diſciple de Jeſus Chriſt.

Je ferai voir dans la ſuite qu'il n'y a point de bonnes œuvres ſans la foi, & j'ai fait voir ailleurs que la foi eſt inſeparable de la pieté, & incompatible avec un peché d'habitude, tel qu'eſt ſans doute un amour permanent qui prefere quelque choſe à Dieu. Si on

m'a-

m'avouë ces deux veritez on ne sauroit me nier que l'amour de Dieu, je dis un amour dominant, ne soit absolûment necessaire pour faire de bonnes œuvres.

Le caractere par lequel Jesus Christ distingue la foi justifiante de la foi à temps, c'est que la premiere est un grain semé dans le cœur, & qui dans la suite porte du fruit, au lieu que la seconde n'en porte point. Ce fruit n'est autre que les bonnes œuvres. C'est ce qui ne souffre point de difficulté. Mais si cela est, la foi à temps ne sauroit produire de bonnes œuvres. Il est cependant certain que la foi de ceux qui aiment quelque chose plus qu'ils n'aiment Dieu, n'est pas une foi justifiante. C'est tout au plus une foi à temps. Ceci encore est incontestable dans nos principes. Il doit l'être par consequent, en supposant ces mêmes principes, que ceux qui aiment quelque chose plus qu'ils n'aiment Dieu, ne font jamais aucune œuvre qui soit veritablement bonne.

C'est

C'eſt ce qu'on peut encore prouver par une autre conſideration. Il n'y a point de bonnes œuvres, dont le dehors ne paroiſſe dans la vie, & dans les actions de ceux qui aiment quelque choſe plus qu'ils n'aiment Dieu. Ils prient Dieu. Ils paroiſſent zelés pour ſa verité. Ils en ſoûtiennent les interets. Ils ſouffrent pour elle. Ils ſe laiſſent enlever leurs biens. Quelquefois même ils ſe laiſſent ôter la vie. Ils font des aumônes conſiderables. En un mot, ſi on ne peut pas dire que parmi ces gens là il y en ait de ceux qui pratiquent toutes les bonnes œuvres ſans exception, il eſt certain au moins qu'il n'y a point de bonne œuvre que quelqu'un d'entre eux ne faſſe.

Si ces œuvres étoient veritablement bonnes, comment ſe pourroit-il que ces gens-là vinſſent à perir? Car enfin il n'y a aucune de ces œuvres à laquelle l'Ecriture ne promette le ſalut & la vie éternelle. Peut-on ſoûtenir la verité immuable de ces promeſſes, à moins que de dire

dire qu'elles ne s'adreſſent qu'à ceux qui, non ſeulement font ces œuvres, mais qui les font en la maniere en laquelle Dieu veut qu'on les faſſe, & qu'ainſi celles de ces gens n'ont que le dehors des bonnes œuvres, & n'en ont pas l'interieur & la verité?

Tout cela me perſuade que les œuvres de ceux qui aiment quelque choſe plus qu'ils n'aiment Dieu, ne ſont pas veritablement bonnes. Mais quand même on ne voudroit pas me l'avouer, on ne me conteſtera pas au moins qu'elles ne ſoient inutiles, & qu'elles ne laiſſent périr éternellement ceux qui les ont faites. Cela me ſuffit, & reduit la diſpute à trés-peu de choſe. Car enfin quelle peut être la bonté de ces œuvres, qui n'empêchent pas ceux qui les font d'être les objets de la haine de Dieu ſur la terre, & les victimes de ſa juſtice dans la vie à venir? Ne faut-il pas que ce ſoit une bonté bien mince, & nullement en état d'entrer en comparaiſon avec les œuvres qui ſont les fruits d'un amour dominant, & qui prefere Dieu à toutes choſes?

CHA-

CHAPITRE XII.

Sixiéme condition. Une bonne œuvre doit être faite avec foi.

IL n'y a peut-être point de condition que S. Auguſtin, & les autres Peres, exigent plus ſouvent, ni plus formellement que la foy. Ils ſoûtiennent que les Infidelles ne ſauroient faire de bonnes œuvres. *Quelle bonne œuvre*, dit S. Auguſtin (*a*) *y peut-il avoir avant la foi, puis que l'Apôtre nous dit que tout ce qui eſt fait ſans foi eſt un peché? Quelque état*, diſoit-il ailleurs (*b*) *qu'on faſſe des œuvres des Infidelles, nous ſavons que le jugement de S. Paul eſt certain & inconteſtable, Tout ce qui eſt fait ſans foi eſt un peché.* S. Proſper de même (*c*).

Car ſi nos actions quoi que bonnes en ſoi, Ne ſont des fruits naiſſans du germe de la foi, Quel-

(*a*) Aug. in Joan. Tract. 86. (*b*) De geſt. Pel. cap 14, (*c*) Proſp. de ingrat. cap. 16.

Quelque attrait ſpecieux qui nous les rende aimables,
Elles ſont des péchez qui nous rendent coupables.
Et leur gloire ſterile enflant la volonté,
Augmente ſon ſupplice avec ſa vanité.

Tous nos Theologiens ſoûtiennent la même choſe, mais tous n'en donnent pas les mêmes preuves. La plûpart font exactement valoir ces paroles de S. Paul, que S. Auguſtin auſſi a produites dans les endroits que j'ai rapportez. *Tout ce qui eſt fait ſans foi eſt un péché* (*a*). Mais je crains que cette preuve ne ſoit pas ſolide. Selon toutes les apparences la foi en cet endroit-là n'eſt pas cette vertu qui nous juſtifie. C'eſt une perſuaſion forte de la bonté & de l'innocence de ce qu'on fait. S. Paul parle de ceux qui n'oſoient manger des viandes que la loi avoit deffendues, & dit ſur ce ſujet, *Mais celui qui en fait ſcrupule, eſt condamné s'il en mange, car il n'en mange point avec foi. Or tout ce qui n'eſt point de la foi eſt un péché.*

(*a*) Rom. XIV. 23.

Il oppose la foi à la crainte qu'on a de pécher en faisant une action qui n'est pas évidemment innocente. Cependant il est certain qu'on ne s'affranchit pas toûjours de cette sorte de crainte par des actes de foi divine. Il est même assez rare qu'on le puisse. Il suffit qu'on ait une certitude raisonnable, & fort au dessous de la foi, comme je l'ai fait voir dans mon Traité *de la Conscience*. Ainsi il est fort croyable que cette foi dont parle S. Paul est trés-differente de celle dont nous parlons.

Je croi qu'il y a plus de solidité dans la preuve de cette verité, qu'on prend de ce que S. Paul disoit Heb. XI. 6. *qu'il est impossible de plaire à Dieu sans la foi*. En effet, S. Pierre nous apprend au livre des Actes (a) que *Dieu n'a point d'égard à l'apparence des personnes, mais qu'en toute nation celui qui le sert, & s'adonne à la justice, lui est agréable*. Si donc les Infidelles pouvoient faire de bonnes œuvres, ils pourroient être agréables à Dieu. Et s'ils pouvoient l'être,

(a) Act. X.

l'être, que deviendroit ce que dit S. Paul qu'il eſt impoſſible de lui être agréable ſans la foi?

D'ailleurs l'Ecriture nous apprend que la foi purifie nos cœurs. C'eſt ce que S. Pierre aſſeure en autant de mots au livre des actes (*a*). Elle fait par conſequent entendre par là que ceux qui ne poſſedent pas cette vertu ſont remplis d'ordure & d'impureté, comme en effet S. Paul dit expreſſément (*b*) que *rien n'eſt pur aux ſoüillez & aux Infidelles, mais que leur entendement & leur conſcience ſont ſoüillés;* qu'à la verité *ils font profeſſion de connoître Dieu, mais qu'ils le renient par leurs œuvres, étant abominables & rebelles, & reprouvez à toute bonne œuvre.* Cela étant que faut-il attendre de ces gens là? Des ames auſſi impures, que le ſont celles des Infidelles, ſelon l'Ecriture, ſont-elles capables de faire des œuvres veritablement bonnes? Ne faut-il pas que l'effet porte l'impreſſion des qualitez de la cauſe qui le produit? *Qui eſt-ce qui tirera le net de ce*

(*a*) Act. XV. 9. (*b*) Tit. I. 15. 16.

qui eſt ſoüillé? diſoit en ce ſens le ſaint homme Job. (*a*).

Enfin cette verité eſt une ſuite neceſſaire de celles que j'ai prouvées dans les chapitres precédens. J'ai fait voir que pour faire une bonne action il faut la rapporter à Dieu, comme à ſa derniere fin. Et comment le fera-t-on, ſi on ignore, d'un côté que Dieu eſt la derniere fin de toutes choſes, & de l'autre qu'il eſt de nôtre devoir de lui rapporter nos actions? Et comment découvrira-t-on des veritez de la nature de celles-ci ſans la foi?

Pour faire une bonne œuvre il faut aimer Dieu ſouverainement, & par deſſus tout. Et comment l'aimera-t-on de cette maniere, ſi on ne le croit aſſez miſericordieux pour nous faire grace? Et comment le croira-t-on tel ſans la foi?

On objecte ce que dit S. Paul (*b*) que *les Gentils qui n'ont point de foi font naturellement les choſes qui ſont de la Loi.* Mais il eſt aiſé de répondre qu'il y a bien de la difference entre faire ce que

(*a*) Job. XIV. 4. (*b*) Rom. II. 14.

que la loi ordonne, & le faire en la maniere en laquelle la loi ordonne de le faire. Les Payens font le premier, je l'avouë. Ils font plusieurs choses que la loi prescrit. Ils rendent à chacun ce qui lui appartient. Ils honorent ceux qui les ont mis au monde. Ils s'abstiennent de l'homicide, de l'adultére, du larcin, du faux témoignage. Mais ils ne font pas tout cela par un bon principe. Ils ne rapportent pas ces actions à Dieu. Ils marchent, mais hors du chemin, & par consequent plus ils s'avancent, plus ils s'égarent. Je sai qu'on donne d'autres sens à ce passage, mais celui-ci me paroît le plus naturel.

On objecte encore ce que l'Ecriture dit que les Sages-femmes d'Egypte craignirent Dieu, & que Dieu recompensa le refus qu'elles firent d'obeïr aux ordres injustes de Pharaon. Mais il est étonnant qu'on se serve d'une preuve aussi foible que celle-ci. Car enfin comment prouve-t'on que ces femmes fussent infidelles? C'est, dit-on,

qu'elles étoient Egyptiennes. Je veux qu'elles le fussent. Est-ce qu'on n'a jamais veu de Payen amené à la foi? Est-il plus difficile de croire que la grace ait pû donner la foi à des femmes Egyptiennes, qu'à Rahab, ou à Corneille le Centenier?

Mais j'ajoûte que l'Ecriture dit expressément que ces Sages-femmes étoient Hebreuës. *Le Roy d'Egypte*, dit-elle (*a*) *commanda aux Sages-femmes Hebreuës* &c.

Rien donc ne nous doit empêcher de reconnoître qu'on ne fera jamais de bonnes œuvres si on n'a la foi. Mais quelle est cette foi, qui est si necessaire pour cet effet? Contenson Thomiste moderne, & fort éloigné en tout le reste des sentimens des Jesuites, ne demande qu'une foi humaine, & naturelle, qui fasse connoître Dieu comme premier principe de toutes choses. Jansenius demande une foi divine, Chrétienne, & surnaturelle. Mais il ne croit pas qu'il soit necessaire que ce soit une foi formée, & accom-

(*a*) Exod. 1. 15.

accompagnée de la charité. Mais tout ce que j'ai dit jusqu'ici fait voir le contraire.

En effet, les preuves que j'ai données dans ce chapitre même de la nécessité de la foi, ou ne prouvent rien, ou prouvent que c'est la foi justifiante qui est necessaire. Et d'ailleurs j'ai fait voir dans le chapitre précédent que pour faire de bonnes œuvres il faut non seulement aimer Dieu, mais encore l'aimer souverainement, & par dessus tout. Cela seul ne fait-il pas voir que la foi necessaire pour faire de bonnes œuvres est une veritable foi, une foi justifiante, & inseparable de la charité?

D'ailleurs si pour faire une bonne action, il ne faloit autre chose qu'une foi humaine, & naturelle, comme Contenson le prétend, on pourroit faire de bonnes œuvres sans le secours de la grace. Car dans l'esprit de qui pourroit-il tomber que la grace soit nécessaire pour la production d'une foi humaine, & naturelle? Dés là

qu'elle eſt telle, elle eſt la production de la nature, & n'eſt nullement l'ouvrage du S. Eſprit. Dire cependant qu'on peut faire de bonnes œuvres ſans la grace, c'eſt le Pelagianiſme tout pur. C'eſt ce qui a attiré les anathemes de l'ancienne Egliſe ſur cette hereſie.

Le ſentiment de Janſenius paroît un peu plus raiſonnable que celui de Contenſon. Il demande une foi divine & ſurnaturelle, en quoi il eſt bien fondé. Mais il ſe trompe en ce qu'il ſe contente d'une foi informe. Car outre que la foi informe n'eſt pas une foi divine, comme je l'ai prouvé dans le Traité que j'ai publié ſur cette matiere, outre cela, dis-je, s'il ne faloit qu'une foi informe pour faire de bonnes œuvres, il ſeroit trés-poſſible d'en faire de telles ſans la charité. Et ceci poſé que deviendra ce que dit S. Paul qu'il ne ſert de rien ſans la charité de donner ſon corps pour être brûlé, & de diſtribuer tout ſon bien pour la nourriture des pauvres? Eſt-ce donc qu'il

ne

ne sert de rien de faire de bonnes œuvres ? n'est-ce pas là le comble de l'absurdité ?

Je conclus de tout ce que je viens de dire que pour faire de bonnes actions il faut, non seulement une foi divine & surnaturelle, mais une foi operante par la charité, une foi vraiment justifiante, & qui nous mette en état de plaire à Dieu.

Quelques-uns de nos Theologiens en rendent une raison, qui ne me paroît pas bien solide. Ils disent que ce qui rend la foi justifiante si necessaire pour faire de bonnes œuvres, c'est qu'il n'y a qu'une telle foi qui nous aplique le merite de Jesus Christ, & que c'est ce merite qui couvre les défauts & les imperfections de nos œuvres.

Si on se contentoit de dire que la foi est néceſſaire pour faire de cette maniere que Dieu accepte nos bonnes œuvres, & en supporte les imperfections, on ne diroit rien que de veritable, rien qui ne soit trés conforme à ce

que dit l'Apôtre S. Pierre, que nos sacrifices spirituels sont agréables à à Dieu par Jesus Christ. Mais ce n'est pas là tout ce qui fait toute la bonté de nos actions. Elles la tirent d'ailleurs, de la grace, comme de sa source & de son principe, & de la conformité qu'elles ont avec la Loi de Dieu, tant dans leur substance, que dans la maniere en laquelle nous les faisons, comme de ce qui en fait la forme & l'essence. C'est-là ce qui les rend bonnes, non le merite de Jesus Christ, qui en couvre les imperfections.

Il ne faut donc pas s'arrester à cette raison, & le meilleur est de se contenter des autres que j'en ai données.

CHA:

CHAPITRE XIII.

Septiéme condition neceſſaire pour faire de bonnes œuvres. Les faire ſans repugnance.

TOutes ces conditions ne ſuffiſent pas pour faire des œuvres qui ſoient vraiment bonnes. Il y en a une ſeptiéme, qui eſt trés-neceſſaire. C'eſt qu'on les faſſe avec joie, ou du moins ſans repugnance. C'eſt ce que S. Paul nous apprend ſur le ſujet de l'aumône, l'une des plus excellentes de nos bonnes œuvres. *Que chacun*, dit-il, *faſſe ſelon qu'il a propoſé en ſon cœur, non point à regret, ou par contrainte, car Dieu aime celui qui donne gaiement.* II. Cor. IX. 7. S. Jaques veut même que la joie accompagne les actes de la patience. Témoin ce qu'il dit dés l'entrée de ſon Epître. *Mes freres, tenez pour une parfaite joye, lors que vous tomberez en diverſes tentations.* Et

tous les Apôtres étoient si penetrez de cette verité, qu'ayant été foüettez par les Juifs, ils faisoient paroître des transports de joie, *d'avoir été rendus dignes de souffrir de l'opprobre pour le nom de Jesus Christ.* Enfin le Roi Salomon nous apprend que cette joye doit accompagner toute sorte de bonnes œuvres sans exception. *C'est*, dit-il, *de la joie au juste de faire ce qui est droit.*

Il est certain, en effet, que lors qu'on fait le bien à regret & avec repugnance, on le fait fort mal, & on corrompt par là tout ce qu'il peut y avoir de loüable dans l'action même. Mais comme ceci, quoi que veritable, peut être mal pris, il sera bon de se donner quelque soin pour l'expliquer un peu nettement.

Je suppose en premier lieu qu'il n'est que trop ordinaire de voir dans les autres, & d'éprouver en nous mêmes, que lors qu'il se presente quelque occasion de faire de bonnes œuvres d'un certain ordre, on ne peut, ni s'y resoudre, ni sur tout en exé-

exécuter la résolution sans de grands combats, & sans se faire de la violence. Ceci, je l'avouë, n'est ni égal, ni perpetuel. En effet, il y a de ces œuvres qui ne coûtent rien, & qu'on peut faire d'un côté sans renoncer à aucun intérêt tant soit peu considerable, & de l'autre sans s'opposer à pas un de nos penchans, du moins à pas un de ceux qui sont un peu forts; & Et alors on s'y résout sans beaucoup de peine. Faut-il, par exemple, qu'un homme riche, & qui n'est pas naturellement avare, se fasse une fort grande violence pour se resoudre à donner un trés-petit secours à un povre, à qui il est necessaire, & qui peut se passer d'un plus grand?

Mais il est vrai aussi qu'il y a de certaines œuvres qu'on ne peut faire sans se priver de tout ce qu'on aime le plus, & sans gêner terriblement nos plus fortes, & plus naturelles inclinations. Quels efforts, par exemple, ne faut-il pas à un homme naturellement interessé pour se résoudre, soit à abandonner tout son bien, pour

la deffenſe de la verité, ſoit à s'en priver volontairement pour faire une reſtitution qu'il croit neceſſaire? Quels combats n'eſt pas obligé à ſe livrer un homme qui aime la vie, & que Dieu appelle à ſceller par le martyre la profeſſion de ſa verité? Quelle violence n'eſt-on pas contraint de ſe faire pour ſe voir outragé inſolemment ſans s'en émouvoir?

Je ſuppoſe en deuxiéme lieu que les repugnances qu'on ſent dans ces occaſions ſont injuſtes & criminelles. Elles viennent premierement d'un mauvais principe, d'une attache exceſſive aux biens ſenſibles & periſſables, d'un amour aveugle & déreglé de nous mêmes, en un mot, de tout ce qu'il y a de plus criminel en nous, & qui s'oppoſe le plus efficacement à nôtre ſalut. Car enfin ſi nous étions à cet égard dans les diſpoſitions où nous devrions être, il n'y a point de doute que nous ne fiſſions avec plaiſir, & ſans aucune repugnance tout ce qui ſe preſente à faire dans ces occaſions.

En deuxiéme lieu, elles marquent,

ou

ou une incrédulité totale, ou du moins une extréme foibleſſe de foi. Car enfin ſi nous étions perſuadés un peu fortement des veritez du ſalut, tous les intérêts de la terre ne nous ſeroient rien. Nous les regarderions avec le dernier mépris, & il ne nous faudroit point faire d'effort pour y renoncer toutes les fois qu'ils ſeroient obſtacle à l'acquiſition des biens éternels, que Dieu reſerve à ſes enfens dans le Ciel. Ainſi ne pouvoir ſe reſoudre à quitter les biens de la terre, c'eſt faire voir qu'on ne compte gueres ſur ceux du Ciel, ce qui eſt viſiblement un défaut de foi.

Sur tout ces repugnances font voir qu'on manque d'amour pour Dieu. Car enfin ſi on l'aimoit, comme on devroit, ne ſe porteroit-on pas avec plaiſir, & de tout ſon pouvoir, à faire tout ce qu'il pourroit exiger de nous? Ainſi ne le faiſant qu'avec peine, il paroît clairement que nous ne l'aimons que foiblement & languiſſamment, ce qui ne peut être qu'inſupportable.

Ces

Ces repugnances étant si visiblement criminelles, je dis en premier lieu que plus on en a à faire quelque bonne action, moins l'action est bonne, & qu'au contraire plus on a de joye & de plaisir à la faire, plus l'action est louable, & agréable à Dieu. C'est là à mon sens une chose qui ne souffre point de difficulté.

Mais, dira-t-on, ces repugnances corrompent-elles de telle sorte la bonté de l'action, qu'elle doive passer pour mauvaise & pour criminelle dés là qu'il a falu se faire quelque violence pour s'y resoudre? C'est à quoi la difficulté se reduit.

Pour la lever je réponds qu'il y a des repugnances de telle nature, qu'elles rendent l'action absolument mauvaise, & qu'il y en a aussi de telles, qu'elles ne la rendent qu'imparfaitement bonne. Tout dépend de savoir ce qu'on fait à l'égard de ces repugnances. Les approuve-t-on? Les souffre-t-on? Les combat-on même sans aucun succez, en sorte qu'elles durent, & qu'elles subsis-

tent

tent pendant tout le temps qu'on agit? Si cela eſt, l'action n'eſt pas bonne, & tout ce que j'ai dit dans le commencement de ce chapitre le prouve aſſez.

Mais ſi on les combat, ſi on les ſurmonte, ſi on les étouffe, il arrive deux choſes. L'une que l'action n'eſt pas parfaitement bonne, l'autre qu'elle ne laiſſe pas de l'être veritablement. S'il en étoit autrement à peine arriveroit-il aux plus ſaints de faire de bonnes œuvres. Et en effet, pour ne ſentir jamais de ces repugnances il faudroit que l'amour du bien ſenſible fût abſolûment détruit & aneanti dans nos cœurs. Il faudroit que l'amour de Dieu fût non ſeulement le principe dominant, mais l'unique principe de nos actions. En un mot, il faudroit que nôtre ſainteté fût parfaite, & ſemblable à celle des Anges. Comme il s'en faut beaucoup que cela ne ſoit, & que la chair demeure toûjours au dedans de nous avec l'eſprit, il arrive qu'elle s'oppoſe aux inſpirations de l'eſprit, & que tout

tout ce que l'esprit peut faire, c'est de vaincre ses repugnances. Mais cette victoire suppose un combat, & par consequent des efforts, & des mouvemens opposez à ceux de l'esprit.

Je croi donc qu'il faut distinguer trois differentes manieres d'agir. La premiére consiste à faire le bien avec une joye parfaite, & sans aucun mouvement de repugnance, qu'il faille combattre. La seconde c'est de le faire avec des mouvemens de repugnance, que l'on combat, que l'on surmonte, & que l'on étouffe. La troisiéme de le faire avec des mouvemens de repugnance, qui durent, & qui subsistent, soit qu'on les combatte, soit qu'on les approuve.

La premiére de ces trois manieres d'agir est le partage des parfaits, tels que sont les Anges, & les Esprits bienheureux. La troisiéme est celle des pécheurs. La seconde est celle des enfans de Dieu sur la terre. La premiére rend l'action parfaitement bonne. La seconde la rend criminelle. La troisiéme fait qu'elle n'est bonne qu'imparfaitement. Tout

Tout cela fait voir clairement qu'un des plus grands soins que nous devions prendre, lors qu'il se presente quelque occasion de faire de bonnes œuvres, c'est celui d'étouffer promptement ces repugnances dont nous venons de parler, & de considerer l'effet qu'elles ne manqueroient pas d'operer, si nous negligions de prendre ce soin. Elle nous feroient perdre le fruit de nos bonnes œuvres, & de cette maniere nous priveroient à la fois, & du bien spirituel, que la bonne œuvre étoit en état de nous procurer, & du temporel, auquel la bonne œuvre nous fait renoncer.

En ne faisant pas la bonne œuvre, on perd le bien spirituel, & on conserve le temporel. En la faisant bien, on perd le temporel, & on se procure le spirituel. En la faisant mal, comme on fait en la faisant avec repugnance, on perd, & le temporel, & le spirituel tout ensemble.

Cela étant, qui ne voit qu'il est de nôtre devoir d'étouffer ces repugnances, dés le moment qu'elles se forment

ment dans nôtre cœur? Mais comme il eſt difficile, ou pour mieux dire impoſſible d'étouffer ces repugnances, ſi on laiſſe ſubſiſter le principe qui les produit, & que ce principe n'eſt autre que l'attache exceſſive que nous avons pour les biens ſenſibles, le principal ſoin que nous devions prendre pour cet effet, c'eſt de nous affranchir de cette malheureuſe imperfection, qui eſt la principale ſource de tous nos deſordres. Je ne dis pas au reſte ce qu'il faut faire pour y reuſſir, en ayant parlé aſſez amplement dans le ſecond Tome de mes Eſſais de Morale. Diſc. III.

CHA-

CHAPITRE XIV.

Que lors qu'on a fait une bonne action il ne faut pas regretter le bien temporel qu'elle a fait perdre.

CE que je viens de dire me fait ſouvenir d'un autre défaut fort ſemblable à celui dont j'ai parlé, puis qu'il part d'un même principe, & produit le même effet, qui eſt celui de nous faire perdre le fruit de nos bonnes œuvres. Je parle du regret que nous avons aprés avoir fait l'action, au bien temporel, auquel cette action nous fait renoncer.

Ce défaut eſt fort ordinaire, parce qu'il l'eſt extrémement d'aimer avec excés le bien temporel. On croit communément que ce fut là ce qui fit périr la femme de Lot. Elle regarda en arriere en ſe ſauvant de Sodome, & ſelon toutes les

les apparences ce regard fut une suite du mouvement de son cœur. Elle regretta ce qu'elle avoit quitté dans cette detestable ville, & ce sentiment injuste lui attira le malheur qui l'accabla, étant changée en une statuë de sel.

Les murmures des Israëlites dans le desert sont encore un exemple de ce que je dis. Ces ingrats ne se souvenoient plus parmi les douceurs de la liberté dont ils joüissoient, des rigueurs & des amertumes de leur servitude. Ils avoient oublié les traitemens barbares & insupportables, qui les avoient fait gemir. Ils ne faisoient attention qu'aux avantages qu'ils y trouvoient. Ils regrettoient les viandes grossieres dont ils s'y gorgeoient. Ce fut là ce qui leur attira la plûpart des fleaux, qui les accablerent.

Toute l'Epître aux Hebreux ne tend qu'à prémunir les fidelles, auquels elle est adressée, contre le danger, auquel ils étoient exposez, de tomber dans un manquement semblable. Ils avoient embrassé l'Evangile avec beau-

beaucoup d'ardeur & de fermeté. Ils avoient surmonté courageusement les tentations, ausquelles leur foi naissante se trouva exposée. Ils avoient souffert avec joye le ravissement de leurs biens. Mais S. Paul apprehendoit qu'ils se relâchassent de cette premiere ferveur, & qu'avec le temps ils vinssent à regretter, d'un côté le repos dont ils avoient joüi dans le Judaïsme, & de l'autre la pompe & l'éclat sensible de cette Religion charnelle. C'est pour leur inspirer les sentimens opposez à ces manquemens qu'il leur écrit cette Epître, & c'est-là le but qu'il se propose depuis le commencement jusqu'à la fin.

L'état où il a pleu à Dieu de nous réduire, nous expose à une tentation perpetuelle, qui nous porte fortement à ce grand peché, & nous met dans un danger visible de le commettre. Il nous a mis dans la nécessité de nous bannir de nôtre patrie; & de nous priver de toutes les douceurs, & de tous les avantages que nous y trouvions. Il nous a dispersez en divers en-

endroits, & il permet que nôtre diſperſion ſoit accompagnée de preſque tous les dégoûts, qui ſuivent ordinairement les exils. C'eſt ce qu'il n'eſt pas neceſſaire d'exaggerer. Nous ne le ſentons que trop, & ſi l'idée que nous nous en faiſons n'eſt pas juſte, ce n'eſt pas qu'elle ſoit trop foible, c'eſt qu'elle eſt trop forte, & que nous ne ſentons pas aſſez les douceurs dont ces dégoûts ſont accompagnez.

Qu'il eſt naturel dans cette ſituation de regretter ce qu'on a quitté! Qu'il eſt difficile que cela n'arrive, non une fois ou deux, mais trés-ſouvent; & ſi je l'oſe dire, à toute heure! Qu'il faut être tout autrement détaché de la terre, que nous ne le ſommes, qu'il faut avoir un tout autre fonds de pieté, & d'amour pour Dieu, & pour ſa verité que ce que nous en avons, pour ne tomber jamais dans ce manquement!

Il n'eſt auſſi que trop ordinaire de voir qu'on y tombe. Cependant y tomber c'eſt répondre trés-mal à nôtre devoir. Car premiérement il paroît

roît par là qu'on a agi temerairement & imprudémment lors qu'on a formé la réſolution de faire la bonne œuvre qui a fait perdre le bien qu'on regrette. Il paroît qu'on n'en prévoyoit pas toutes les ſuites, & qu'on ne ſavoit pas à quoi on s'engageoit. Il paroît qu'on n'a pas pratiqué l'avis que le Sauveur du monde nous donne dans ſon Evangile : *Qui eſt celui d'entre vous, qui voulant baſtir une tour, premiérement ne s'aſſeye, & ne calcule les dépens, s'il a pour la parachever? De peur qu'aprés qu'il aura poſé le fondement, & n'aura peu achever, tous ceux qui le verrent ne commencent à ſe moquer de lui, diſant cet homme a commencé de bâtir, & n'a peu achever. Ou qui eſt le Roy qui parte pour donner bataille à un autre Roi, qui premiérement ne s'aſſeye, & ne conſulte, s'il pourra avec dix mille aller rencontrer celui qui vient avec vingt mille contre lui? Autrement ce Roy là étant encore loin il envoye une Ambaſſade, & demande les moyens de paix. Ainſi donc chacun de vous qui ne renonce à tout ce qu'il a ne peut*

être mon Disciple. Luc. XIV. 28--33.

Si on avoit suivi exactement cette régle, si avant que d'entreprendre la bonne action qu'on a faite, on s'étoit assis, & qu'on eût bien balancé les deux partis qui se presentoient, si on en eût préveu les inconveniens & les consequences, & que nonobstant tout cela on eût pris determinément la résolution qu'on a formée, on ne s'en repentiroit pas dans la suite. On verroit qu'il n'arrive rien qu'on n'ait préveu, & mépriſé, le regardant comme infiniment au dessous de l'avantage qu'on trouve au parti qu'on a pris. Comme on en juge autrement aprés avoir fait l'action, il paroît qu'avant que de l'entreprendre on n'avoit pas examiné avec assez de maturité & d'application ce qui se presentoit à faire, & qu'ainsi on a agi temérairement.

Quelqu'un peut-être dira que cette consequence n'est pas nécessaire. Il est tres possible qu'on ait tout préveu, lors qu'on a formé la résolution dont il s'agit, & qu'on ait jugé alors qu'il faloit

faloit la prendre, mais que presentement on en juge d'une autre maniere. Dans cette supposition l'action aura été bonne, & ainsi on ne peut pas dire qu'on ait agi temérairement.

J'avouë que ceci n'est pas impossible. Je pretends seulement qu'il est rare, & que le contraire arrive le plus souvent. J'ajoûte que si la disposition où l'on se trouvoit, lors qu'on a fait, ou resolu l'action, étoit bonne, celle où l'on se trouve lors qu'on a du regret au bien que l'on a perdu, est trés-mauvaise. Alors on ne balançoit pas à preferer son devoir à l'intérêt temporel. Aujourd'hui au contraire on est plus sensible à l'intérêt temporel, qu'à tout ce que le devoir a de plus inviolable & de plus sacré; ce qui fait voir clairement deux choses.

La premiére qu'on n'est pas presentement dans la disposition, que Jesus Christ represente comme si absolûment necessaire, dans les paroles qui precedent immediatement celles que j'ai rapportées, *Si quelqu'un veut*

venir aprés moi, & ne hait son pere & sa mere, sa femme & ses enfans, ses freres & ses sœurs, même sa propre ame, il ne peut être mon Disciple. Et quiconque ne charge sur soi sa Croix, & ne vient aprés moi, il ne peut être mon Disciple. Luc. XIV. 26. 27.

Il paroît qu'on ne hait pas le bien temporel, qu'on regrette, c'est à dire qu'on ne l'aime pas moins que Jesus Christ, puis que si on le faisoit, l'avantage qu'on trouve à s'attacher à Jesus Christ, feroit oublier ce vain intérêt. Il paroît encore qu'on est préciſément dans la disposition que Jesus Christ désigne dans un autre endroit de son Evangile, lors qu'il asseure que *celui qui met la main à la charruë, & regarde en arriere, n'est pas bien disposé pour le Royaume des Cieux.*

La seconde chose qui paroît par tout ce que je viens de dire, c'est qu'on est bien éloigné de remplir un autre devoir que l'Evangile prescrit. Il veut que nous marchions *de force en force*, & que chacun de nos progrés soit un acheminement à un plus grand. C'est

ce

ce que j'ai prouvé amplement dans le troisiéme Traité de ma Morale abrégée. Dans la supposition que j'examine on fait le contraire. Non seulement on n'avance pas, mais on recule. On avoit commencé par l'esprit, comme les Galates, & on finit par la chair. Au lieu de croître en J. C. on devient petit, procedé insupportable, & dont on ne sauroit avoir trop d'horreur.

On dira peut-être que ceci même n'est, ni necessaire, ni perpetuel. On dira que ces regrets ne vont pas toûjours jusqu'à condamner l'action qu'on a faite, que peut-être la feroit-on encore aujourd'hui, si elle étoit à faire, & qu'à tout prendre on est bien aise de l'avoir faite, mais que tout cela n'empêche pas qu'on ne sente les incommoditez où l'on s'est jetté.

J'avouë encore une fois que ceci n'est pas impossible. Mais dans cette supposition je dirai que cette sensibilité qu'on ne nie pas qu'on n'ait pour les incommoditez qui suivent l'action qu'on a faite, n'est en rien differente des repugnances, dont j'ai parlé dans le chapitre

precedent. J'ai fait voir au reſte que ces repugnances ſont inſupportables, & gâtent toute la bonté de l'action, lors qu'elles durent trop long temps, & que l'amour de Dieu ne les étouffe pas tout incontinent. Mais quand eſt-ce qu'on peut dire avec plus de raiſon & de fondement qu'elles durent trop long-temps, que lors qu'elles ſubſiſtent, non ſeulement pendant tout le temps qu'on met à faire l'action, mais encore aprés que l'action eſt faite, quelquefois même des années entieres aprés l'action, comme il arrive dans le cas particulier, où nous-nous trouvons?

Je conclus de tout ce que je viens de dire que lors qu'on a fait quelque bonne action, il faut en avoir de la joye, & que cette joye doit être pure, parfaite & entiere. Il faut s'en feliciter ſoi même, & en rendre graces à Dieu, ſans faire aucune attention aux biens temporels, que cette action peut coûter. Il faut ſe mettre dans la diſpoſition de celui dont Jeſus Chriſt parle dans ſon Evangile, & qui ayant

seu qu'il y avoit un trésor ineſtimable caché & enfouï dans un champ, a achetté ce champ, & y ayant trouvé le trésor, eſt bien éloigné d'avoir du regret à ce qu'il lui coûte.

C'étoit la diſpoſition de S. Paul, lors qu'il diſoit aux Philippiens, *Si quelqu'un s'eſtime avoir dequoi ſe confier en la chair, j'en ai encore davantage, moi qui ai été circoncis le huitiéme jour, qui ſuis de la race d'Iſraël, de la tribu de Benjamin, Hebreu, né des Hebreux, Phariſien de Religion; quant au zele, perſecutant l'Egliſe, quant à la juſtice qui eſt en la loi, étant ſans reproche. Mais ce qui m'étoit gain, je l'ai reputé m'être dommage pour l'amour de Jeſus Chriſt. Mais je repute toutes choſes m'être dommage pour l'excellence de la connoiſſance de Jeſus Chriſt mon Seigneur, pour l'amour duquel je me ſuis privé de toutes ces choſes, & les regarde comme de l'ordure afin que je gagne Jeſus Chriſt.* Phil. III. 4. 5. 6. 7. 8.

CHAPITRE XV.

Huitiéme condition. Nos bonnes œuvres doivent être accompagnées de tous les sentimens d'une profonde humilité.

LA joye dont j'ai parlé dans les chapitres precedens, & que j'ai dit que nos bonnes œuvres doivent nous donner, peut bien être auſſi vive, & auſſi ſenſible que l'on voudra, pourveu qu'elle ſoit exempte d'orgueil & de vanité. Mais rien ne ſauroit la rendre plus criminelle, & pour dire quelque choſe de plus fort, rien ne ſauroit rendre nos bonnes œuvres plus odieuſes, & plus inſupportables à Dieu, que l'orgueil, qui en naît quelquefois, & dont elles ſont le principe & le fondement. C'eſt ce qui arrive en deux manieres, qu'il importe de ne pas confondre.

La prémiere a lieu, lors que ſans jetter aucun regard ſur les autres, & ne

ne faisant attention qu'à nous-mêmes, nous sommes contens de nous-mêmes, en consequence des bonnes actions que nous avons faites, nous-nous en felicitons, nous-nous en applaudissons en secret, & trouvons que nous sommes bien éclairez, bien judicieux, bien vertueux, & pour tout dire en un mot, bien louables, & bien dignes de nôtre estime, d'avoir fait ce que nous venons de faire. C'est-là ce que l'Ecriture appelle *encenser ses propres rets, & sacrifier à ses filez.* C'est en un mot s'attribuer la gloire du bien que l'on fait, & faire voir qu'on ignore deux veritez, que j'espere de prouver fortement & évidemment dans la suite.

La premiére, que nos meilleures œuvres ont de grands deffauts, qui font qu'elles ont besoin de tout le support, & de toute l'indulgence de Dieu, pour faire qu'elles ne provoquent pas efficacement sa colere. Car enfin si nous étions bien fortement persuadez de cette verité; ce qu'il y a de defectueux dans nos bonnes actions

auroit bien plus de force & d'efficace pour nous humilier, & pour nous confondre, que tout ce qu'il peut y avoir de bon n'en fauroit avoir pour nous porter à nous applaudir.

La seconde que ce peu même qu'il y a de bien dans nos actions, ne vient pas de nous, & n'eſt pas la production de nôtre miſerable nature. C'eſt un effet de la grace, qui, comme le dit l'Ecriture, *produit en nous avec efficace la volonté & l'action ſelon ſon bon plaiſir.* Cela étant, la veuë de ce bien qui eſt en nous, doit bien nous inſpirer de la reconnoiſſance pour les bontez de celui qui l'a operé en nous, elle doit encore nous inſpirer de la joye par cette conſideration que ce ſommes nous-mêmes qui ſommes les objets de cette bonté, mais elle ne doit nullement nous porter à nous en eſtimer davantage. Nous devons toûjours nous dire à nous mêmes, *Qu'as-tu, ô homme, que tu n'ayes reçû, & ſi tu l'as reçû pourquoi t'en glorifie tu, comme ſi tu ne l'avois point reçû?* Nous devons imiter l'excellent Apôtre, qui nous a fourni ces paroles, & qui venant de dire qu'il

qu'il a travaillé plus que tous, n'a pas oublié ce correctif, *Toutefois non point moi, mais la grace de Dieu, qui eſt avec moi.*

L'autre maniere en laquelle l'orgueil corrompt nos bonnes actions, eſt plus ordinaire, & en quelque ſorte plus dangereuſe. Elle conſiſte à jetter un regard ſecret ſur les autres hommes, dans la conduite deſquels on ne remarque pas l'action dont on s'applaudit. On ſe dit à ſoi même, *Tel & tel n'en font pas autant. Ils ont les mêmes moyens, les mêmes motifs, & les mêmes occaſions. Cependant ils ne font pas ce que je fais*, ce qui revient à peu prés à la priere du Phariſien, qui diſoit à Dieu, *Seigneur, je te rends graces, de ce que je ne ſuis pas comme le reſte des hommes, raviſſeur, injuſte, adultere, ni même comme ce péager. Je jeûne deux fois la ſemaine, & paye la dîme de tout ce que je poſſede.*

Voici en effet une remarque, que je croi importante, & que je ne me ſouviens pas d'avoir faite dans mon Traité *de l'orgueil*. Nous n'avons pas beaucoup de repugnance à nous abaiſ-

ſer pourveu que nous abaiſſions toute la terre avec nous. Qu'il s'agiſſe du genre humain en general. Nous en dirons ſans peine tout le mal poſſible, & nous ne nous ſoucierons pas même de nous en excepter. Nous ne ſommes nullement ſenſibles ſur le chapitre de tout ce qui nous eſt commun avec tous les autres. Qu'on l'éleve, ou qu'on l'abaiſſe, c'eſt ce qui nous importe fort peu. C'eſt ſur ce que nous avons de particulier & de perſonnel que nous ſommes extrémement délicats. Nous voulons toûjours qu'il y ait quelque diſtinction à faire de nous aux autres. Nous deſcendrons auſſi bas que l'on voudra, pourveu que l'on mette les autres encore plus bas. C'eſt cette diſtinction qui eſt le dernier retranchement de l'orgueil, & c'eſt ſur quoi il ne peut ſouffrir qu'on l'attaque.

Cela étant, nous n'aurons pas beaucoup de peine à avouër que le bien que nous faiſons eſt imparfait, & qu'il vient de Dieu, pourveu que d'ail-

d'ailleurs on nous permette de croire que nous faisons quelque chose que les autres ne font pas, & qu'ainsi il nous est permis d'avoir plus d'estime & de complaisance pour nous, que pour eux.

Mais pour forcer l'orgueil jusques dans ce dernier retranchement, il faut considerer ce que dit saint Paul, *Qu'est-ce qui te discerne*, & qui met de la difference entre toi & un autre? Il faut reconnoître que ce qui nous distingue des autres, ne vient pas de nous, mais de Dieu. Il faut demeurer convaincu que si Dieu eût donné les mêmes secours, internes, & externes, à ceux qui ne font pas ce que nous faisons, ils le feroient de même que nous. Il ne faut que cela seul pour anéantir nôtre orgueil, & en effet je ne voi pas quel fondement, quelle raison, quel pretexte même, il peut nous rester aprés cela pour nous élever.

On peut au reste, appliquer ici tout ce que je viens de dire des repugnances qu'on sent en faisant le bien, & chacun le pouvant faire de

de soi même, je ne m'amuserai pas à redire sur l'un de ces sujets ce que j'ai déja dit sur l'autre.

J'ajoûterai seulement que lors qu'en faisant quelque bonne action nous sentons, soit quelque repugnance, soit quelque mouvement de vanité, il ne faut pas cesser pour cela d'agir. Il faut seulement combattre ce mouvement interieur, que nous condamnons. C'est la regle qu'on dit que S. Bernard avoit accoûtumé de suivre. Lors qu'en faisant quelque bonne action il sentoit en soi-même quelque chatouillement de vanité, il lui adressoit la parole, & disoit, *Tu ne me l'as pas fait entreprendre, & tu ne m'empêcheras pas de l'exécuter. Non suscepi propter te, nec deseram propter te.* Rien ne me paroît plus judicieux que cette conduite, & je souhaite que chacun en fasse autant lors qu'il se trouvera dans le même cas.

CHA-

CHAPITRE XVI.

Que nos bonnes œuvres sont les effets & les productions de la grace.

CE sont là les conditions les plus necessaires pour faire que nos œuvres soient vraiment bonnes. Cela seul fait voir clairement qu'on n'en sauroit faire de telles par les seules forces de la nature. Il faut pour cela un secours surnaturel. Il faut que le S. Esprit nous assiste, & que sa grace nous fortifie.

I. Car premiérement j'ai fait voir qu'il est impossible de faire de bonnes œuvres, si on n'a la foi & la charité. Mais le moyen d'avoir ces deux vertus sans la grace? N'est-ce pas elle qui les produit dans nos cœurs? ne voyons nous pas que S. Paul prie Dieu qu'il lui plaise de rendre les Thessaloniciens *dignes de sa vocation, qu'il accomplisse en eux tout le bon plaisir de sa bon-*

bonté, & l'œuvre de la foy puissamment (*a*). Ne dit-il pas aux Philippiens, (*b*) qu'il leur *a été donné gratuitement pour Jesus Christ, & de croire & de souffrir pour son nom*? Et pour ce qui regarde l'amour de Dieu, ne savons nous pas ce que Moyse dit à l'ancien peuple (*c*) *L'Eternel ton Dieu circoncira ton cœur, & le cœur de ta posterité, afin que tu aimes l'Eternel ton Dieu de tout ton cœur, & de toute ton ame, & que tu vives.* Ne voyons nous pas que saint Paul (*d*) voulant faire l'énumeration des fruits de l'Esprit met la charité au premier rang? *Les fruits de l'Esprit sont la charité, la joye, la paix, &c.* Ne voyons nous pas que saint Jean dit expressement (*e*), que *la charité est de Dieu*, & que *quiconque aime est né de Dieu?* Ainsi la foi & la charité étant les productions de la grace, il est évident que cette grace est absolument necessaire pour faire de bonnes œuvres, puis que les œuvres ne sont jamais

(*a*) II. Thess. 1. (*b*) Phil. I. 29.
(*c*) Deut. XXX. 6. (*d*) Gal. V. 22.
(*e*) I. Jean. IV. 7.

jamais bonnes, si elles ne sont faites avec foi & avec charité.

II. Mais outre cette preuve indirecte nous en avons un grand nombre d'autres, qui sont plus directes, & en même temps convaincantes. Car premiérement l'Ecriture nous dit nettement & sans détour, que nous sommes de nous-mêmes incapables de faire le bien. *Le mauvais arbre*, dit Jesus Christ (*a*), *ne peut porter de bons fruits*, *Sans moi*, disoit-il ailleurs (*b*) *vous ne pouvez rien faire. Comment pourriez vous bien parler étant méchans*, disoit-il aux Pharisiens (*c*). *Nul ne peut venir à moi si le Pere qui m'a envoyé ne le tire* (*d*). S. Paul n'est pas moins formel sur ce sujet. Il dit (*e*) que *de nous mesmes, nous ne sommes pas suffisans de penser seulement une bonne chose.* Il dit (*f*) que *la chair ne se rend pas sujette à la Loi de Dieu, & que mesme elle ne le peut.*

III. Tous

(*a*). Matt. VIII. 18.
(*b*) Jean. XV. 4. (*c*) Matth. XII. 34.
(*d*) Jean VI. 44. (*e*) II. Cor. III. 5.
(*f*) Rom. VIII. 7.

III. Tous ces passages disent nettement & formellement que l'homme dans son état naturel se trouve réduit à une impuissance absoluë de faire le bien. On peut y en ajoûter plusieurs autres, qui à la verité sont figurez, & metaphoriques, mais qui désignent visiblement la même chose. Ce sont ceux qui nous apprennent que l'homme est aveugle à l'égard des choses du Ciel, & que son esprit est rempli d'épaisses tenebres, qu'il est esclave du peché & du demon, qu'il est foible & impuissant, qu'il est malade, & enfin qu'il est mort.

On y peut ajoûter encore tous ceux qui nous representent les operations de la grace comme une illumination, comme un affranchissement, comme une creation, comme une vivification, & comme une victoire que Jesus Christ remporte sur nous, sur le peché, & sur le Demon, qui s'étoit rendu maître de nos cœurs. Tout cela joint ensemble nous donne une grande idée de la dépravation de nôtre nature, & nous fait entendre bien nette-

nettement que pour faire le bien il nous faut de toute nécessité un secours surnaturel, qui nous mette en état de faire ce que nous ne ferions jamais de nous mêmes.

IV. Outre tout cela l'Ecriture nous assure positivement que la grace produit en nous les bonnes œuvres qu'il nous arrive de faire. Que peut-on imaginer de plus fort que ce que S. Paul dit aux Philippiens (*a*) que *c'est Dieu qui produit en nous avec efficace le vouloir & le parfaire selon son bon plaisir? Il vous a été donné gratuitement pour Christ*, dit ailleurs ce même Apôtre, *de croire & de souffrir pour son nom.* C'est pourquoi ce saint homme attribuë à la grace tout ce qu'il fait de plus éclatant. *J'ai travaillé plus que tous, toutefois non point moi, mais la grace de Dieu, qui est avec moi. Je suis crucifié avec Jesus Christ, & vis, non point maintenant moi, mais J. Christ vit en moi.* Pouvoit-il dire d'une maniere plus forte que tout ce que nous faisons de bien est un effet de la grace, qui le fait en nous?

V. Si

(*a*) Phil.

V. Si nos bonnes œuvres étoient les productions de nôtre nature, il ne faudroit que nous exhorter à les faire, pour nous y porter efficacement, & il y auroit quelque chose d'absurde & de ridicule à demander à Dieu que nous les fissions. Cette conſequence eſt neceſſaire, & ſi évidente, que les Payens eux mêmes l'ont apperçuë. En effet Ciceron, qui ne ſavoit ce que c'eſt que la grace, diſoit (*a*) que tous les hommes du monde conviennent, qu'il faut bien demander le bonheur à Dieu, mais que chacun doit chercher la ſageſſe en ſoi même. *Judicium hoc omnium mortalium eſt, fortunam à Deo petendam, à ſe ipſo ſumendam eſſe ſapientiam.*

Il eſt pourtant vrai que les Saints ont toûjours demandé à Dieu, & pour eux-mêmes, & pour les autres, la grace neceſſaire pour faire de bonnes œuvres. C'a été toûjours l'un des principaux articles de leurs prieres. Ils ont conçu cette demande en

(*a*) Cic. de nat. Deor. lib 3.

n des termes extrémement forts. Voici, par exemple, ce que S. Paul lit aux Hebreux (*a*). *Le Dieu de aix, qui a ramené des morts le grand Paſ- eur des brebis par le ſang de l'alliance ternelle, ſavoir nôtre Seigneur Jeſus Chriſt, ous rende accomplis en toute bonne œu- re, pour faire ſa volonté, faiſant en vous e qui lui eſt agréable par Jeſus Chriſt.* Les dernieres paroles ne ſont-elles pas déci- ves ? Ce qu'il dit aux Theſſaloni- iens n'eſt pas moins fort. *Le Dieu e paix veuille vous ſanctifier entierement, & vôtre eſprit entier, & l'ame & le corps, it conſervé ſans reproche à la venuë de ôtre Seigneur Jeſus Chriſt.* I. Theſſ. . 23.

VI. Si nos œuvres étoient nos ropres productions, ce ſeroit à ous à les promettre à Dieu, & ce e ſeroit pas à Dieu à nous les faire, ſperer. C'eſt pourtant ce que nous oyons qu'il fait. Témoin ces paroles 'Ezechiel (*b*). *Je ferai qu'ils n'auront u'un cœur, & mettrai en eux un Eſprit nou-*

(*a*) Heb. XIII. 20. 21.
(*b*) Ezech. XI. 19. 20

nouveau, & j'ôterai le cœur de pierre hors de leur chair, & leur donnerai un cœur de chair, afin qu'ils marchent en mes statuts, & qu'ils gardent mes ordonnances, & qu'ils les fassent. Et ailleurs (*a*). *Je mettrai mon Esprit au dedans de vous, & ferai que vous marcherez en mes statuts, & que vous garderez mes ordonnances, & les ferez.*

VII. Si les bonnes œuvres venoient uniquement de nous, nous pourrions bien nous en feliciter nous mêmes; mais il y auroit quelque chose de ridicule à en rendre graces à Dieu. *Comme chacun se procure la vertu*, disoit Ciceron, *il n'y a jamais eu de Sage qui en ait rendu graces à Dieu.* La consequence est necessaire, il faut l'avouer, mais il faut bien que le principe soit faux. Car enfin les Saints, plus sages sans comparaison que les Philosophes du Paganisme, ont remercié Dieu, & de leurs bonnes œuvres, & de celles de leurs prochains. *Nous devons toûjours*, disoit S. Paul aux fidelles de Thessalonique (*b*), *rendre graces à Dieu de vous comme c'est bien*

(*a*) Eze. XXXVI. 27. (*b*) II. Thess. I. 3.

bien raison, d'autant que vôtre foi croit grandement, & que la charité de chacun de vous abonde de l'un envers l'autre. Il dit à peu prés la même chose aux fidelles des autres Eglises, à qui il écrit, & on n'a pour s'en asseurer, qu'à lire les premieres paroles de ses Epîtres. On y verra que cet Apôtre les commence toutes par des actions de graces qu'il presente à Dieu en reconnoissance de la grace qu'il a faite aux fidelles, leur donnant le moyen de faire les œuvres, dont le bruit est parvenu jusqu'à lui.

Ce sentiment même est si commun dans l'Eglise, que le Fils de Dieu l'attribue à ce Pharisien, qu'il nous represente comme un monstre de vanité. *Seigneur*, lui fait-il dire, *je te rends graces de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, ni même comme ce Péager &c.*

VIII. Si nous étions les seuls auteurs de nos bonnes œuvres, il nous seroit permis de nous en applaudir, & de nous en glorifier, *On nous loue à cause de la vertu*, disoit Ciceron, *& nous-nous en glorifions, ce que nous ne ferions pas*

si

si c'étoit un don de Dieu. Mais comme l'Ecriture nous le defend, il faut croire que nos œuvres viennent d'ailleurs que de nous. *Qu'as-tu, ô homme, que tu n'ayes reçû? Et si tu l'as reçû, pourquoy t'en glorifie tu, comme si tu ne l'avois point reçû?*

CHAPITRE XVII.

Que les enfans de Dieu font des œuvres qui sont véritablement bonnes.

C'Est là ce qu'il y a de plus nécessaire pour faire de bonnes œuvres. De sorte que si on en fait de celles qui ne manquent d'aucune de ces conditions, il n'y a point de doute qu'on n'en fasse de celles qu'on peut appeller bonnes, sans s'écarter de la propre & naturelle signification de ce mot. Il est pourtant vrai que toutes ces conditions se trouvent dans plusieurs des œuvres des enfans de Dieu.

Elles

Elles ſont commandées de Dieu, & conformes dans leur fonds, & dans leur ſubſtance, à ſa ſainte Loi. Il nous a commandé de croire en lui, de le reverer, de l'aimer, de l'adorer, de l'invoquer, de lui rendre graces de ſes bienfaits, de rendre à chacun le ſien, d'aſſiſter les povres, d'inſtruire les ignorans, de conſoler les affligez, de proteger ceux qu'on opprime, de ſouffrir les maux dont il lui plaît de nous viſiter; Et pluſieurs le font.

Ils ſont d'ailleurs tout cela en la maniere en laquelle Dieu veut qu'on le faſſe. Ils le font volontairement. Ils le font avec foi & avec amour. Ils le font pour plaire à Dieu, & pour avancer ſa gloire. Qui peut douter aprés cela que ce ne ſoient de bonnes actions?

Mais rien ne prouve plus fortement cette verité, que l'origine de ces actions. Nous avons fait voir qu'elles ne viennent pas de la nature, mais de la grace. Nous avons prouvé que ce ſont les productions & les ouvrages du S. Eſprit. Cela ſeul ne fait-il pas voir que

ce ne ſont pas des péchez, comme on nous accuſe de l'enſeigner? Car d'un côté ne ſeroit-ce pas blaſphemer contre ce glorieux Eſprit, que de l'accuſer de produire en nous des péchez? Et de l'autre ſommes nous de telle façon diſpoſez qu'il nous faille un ſecours ſurnaturel pour commettre quelque péché que ce ſoit?

Nos œuvres ſont agréables à Dieu. C'eſt ce que l'Ecriture aſſeure en divers endroits. Il faut donc qu'elles ſoient bonnes. Car ſi elles ne l'étoient pas, elles lui déplairoient. Selon le Prophéte, *ſes yeux ſont trop purs pour voir le mal*, c'eſt à dire pour l'approuver.

On dira peut-être que ſi nos œuvres lui ſont agréables, ce n'eſt pas par elles-mêmes qu'elles le ſont, mais par Jeſus Chriſt, dont le merite en couvre les imperfections. C'eſt ce que je n'ai garde de nier. Mais je dis qu'il y a bien de la difference entre couvrir les défauts d'une œuvre imparfaitement, mais auſſi veritablement bonne, & obtenir le pardon d'une action mauvaiſe. Le

Le merite de Jesus Christ fait le premier de ces deux effets à l'égard de nos bonnes œuvres, comme nous le verrons dans la suite. Mais il ne fait le second qu'à l'égard de nos pechez. Et comme, bien que le merite de Jesus Christ nous obtienne la remission de nos pechez, on ne peut pas dire qu'il rend ces pechez agréables à Dieu, comme l'Ecriture le dit de nos œuvres, il faut necessairement reconnoître que ces œuvres, que le merite de Jesus Christ rend agréables à Dieu, ne doivent pas être des pechez, mais des œuvres veritablement bonnes, quoi que mêlées de plusieurs défauts.

Dieu n'approuve pas seulement nos œuvres. Il les recompense encore magnifiquement. *Abraham, ne crain point, je suis ton bouclier & ta recompense. Rejouïssez-vous, car vôtre recompense est grande dans le Ciel. Un verre d'eau froide ne demeurera pas sans recompense.* Ceci arriveroit-il si toutes nos bonnes œuvres étoient des pechez? Recompense-t'on les outra-

ges? Et n'eſt-ce pas une grande grace de les oublier? n'eſt-ce pas là auſſi ce que Dieu promet?

Nos œuvres ſont neceſſaires, comme j'eſpere de le faire voir dans la ſuite. Le ſeroient-elles, ſi elles étoient de veritables pechez? Faut-il pecher pour parvenir au ſalut?

Les pechez nous éloignent du Ciel, & les bonnes œuvres nous y conduiſent. Elles ſont le chemin qui nous meine au trône, quoi que ce ne ſoient pas le fondement du droit que nous y avons. Nous en approcheroient elles, ſi c'étoient autant d'outrages que l'on fît à Dieu?

Nos œuvres glorifient Dieu. C'eſt ce que j'ai juſtifié dés le premier chapitre de ce Traité. Elles répandent de tous côtez la bonne odeur de l'Evangile. Elles confondent les ennemis de la verité. Feroient-elles tous ces effets, ſi c'étoient autant de pechez?

C'eſt-là la veritable & conſtante doctrine de nos Egliſes, comme M. le Blanc l'a fait voir, & par le témoignage

gnage de nos meilleurs Ecrivains, & par les propres paroles de nos Confessions de foi. De sorte que rien n'est plus injuste, que l'acusation dont on nous charge, soûtenant que nous croyons & enseignons le contraire.

Je sai que pour appuyer cette accusation, on produit quelques expressions un peu dures d'un petit nombre de nos Auteurs. Mais outre que les excés de quelques particuliers ne doivent pas être imputez à tout le corps qui les desavoue, il est certain que ces expressions mêmes peuvent recevoir un bon sens, & il paroît d'ailleurs que ce sens est celui qu'il leur faut donner, cela, dis-je, paroît par d'autres endroits, où ces mêmes Auteurs ont dit sans détour ce que nous croyons, savoir que nos œuvres sont bonnes, & le sont veritablement.

On dira, peut-être, que quoi qu'il en soit de nos Theologiens, Esaïe dit formellement le contraire, soûtenant que *toutes nos justices sont comme*

un drapeau foüillé. Ef. LXIV. 6. Mais il eſt aiſé de répondre que ce que le Prophéte dit en cet endroit, ne regarde, ni tous les hommes, ni même tous les pécheurs, mais ſeulement les Juifs de ſon temps. C'eſt une humble confeſſion qu'il fait à Dieu de l'état déplorable de l'ancienne Egliſe, & des pechez par leſquels elle avoit attiré ſur elle cet épouventable fleau, qui l'accabla quelque temps aprés, je veux dire la captivité de Babylone.

C'eſt ce qui paroît clairement ſi l'on conſidere l'endroit dans toute ſon étenduë. Le voici. *Nous ſommes tous devenus comme une choſe ſoüillée, & toutes nos juſtices ſont comme le drapeau ſoüillé; nous ſommes tous décheus comme les feuilles, & nos iniquitez nous ont tranſportez comme le vent. Et il n'y a perſonne qui reclame ton nom, qui ſe réveille pour ſe tenir ferme à toi. C'eſt pourquoi tu as caché ta face arriere de nous, & nous as faits fondre par la force de nos iniquitez.*

Qui ne voit qu'il s'agit là, non de tous les juſtes qui ont jamais été, & qui

qui ſeront jamais dans le monde, non même des juſtes d'alors, mais des pecheurs ſeuls? Encore n'eſt-ce pas tout. Qui ne voit qu'il s'agit de ces ſeuls pecheurs, qui dans ce temps-là vivoient dans la communion exterieure de l'Egliſe? En effet pourroit-on dire des juſtes, qu'ils ne reclamoient pas le nom du Seigneur, & qu'ils ne s'excitoient pas pour tenir ferme devant lui? Quels juſtes auroient-ils été, ſi on eût peu leur faire de tels reproches? Ceci donc ne regarde pas les gens de bien; mais les impies, & les reprouvez, qui faiſoient par tout le grand nombre. C'eſt ce que Calvin reconnoît dans ſon Commentaire ſur ce paſſage.

CHAPITRE XVIII.

Que les œuvres des enfans de Dieu ne sont bonnes qu'imparfaitement.

CE que je viens de dire fait assez voir que les œuvres des enfans de Dieu ont une véritable bonté. Mais il faut bien se garder de s'imaginer que cette bonté soit une bonté parfaite & achevée. Elle a ses défauts & ses manquemens, qui font que les plus excellentes de ces œuvres ont besoin du support & de la misericorde de Dieu, & sont hors d'état de soûtenir l'examen de sa severe justice, suivant cette parole célebre de S. Augustin, *Malheur à la vie des hommes, quelque louable qu'elle puisse être, si Dieu la regarde sans misericorde.*

Je sai que ces œuvres sont bonnes dans leur fond & dans leur substance, étant toutes commandées de Dieu, & étant

étant en cela même conformes à sa sainte loi, la regle parfaite de la justice. Je sai encore qu'elles sont bonnes dans la forme & dans la maniere, étant accompagnées des conditions, qui leur sont les plus necessaires. Je sai enfin qu'on les fait par de bons principes, étant faites avec foi, & par un mouvement d'amour pour Dieu, par un veritable desir de lui plaire. Mais je sai aussi que ces principes internes de nos actions ne sont pas tels qu'ils devroient être

Nôtre foi est toûjours foible, & beaucoup moins ferme, qu'il ne seroit juste qu'elle fût. C'est pourquoi les Saints ont toûjours demandé à Dieu qu'il lui plût de la fortifier & de l'affermir. Témoin la priére des Apôtres, *Seigneur augmente nous la foi*, & celle du Pere de l'enfant lunatique, *Je croi, Seigneur, mais subvien à mon incrédulité.* De là vient que saint Paul aprés avoir rendu témoignage à la foi des Ephesiens, ne laisse pas de demander à Dieu en leur faveur l'Esprit de sagesse & de revelation,

savoir, ajoûte-t-il, les yeux de leur entendement illuminez, afin qu'ils sachent quelle est l'espérance de leur vocation, & quelles sont les richesses de la gloire de leur héritage.

Je dis la même chose de l'amour de Dieu, qui est un principe plus prochain & plus immediat de nos œuvres que la foi même. Cet amour n'a jamais la ferveur & la vehemence qu'il devroit avoir. Jamais nous n'aimons Dieu de tout nôtre cœur, de toute nôtre ame, & de toute nôtre pensée. Jamais nous n'aimons Dieu avec les mêmes transports & la même ardeur, avec laquelle les ambitieux soûpirent aprés les vaines grandeurs du monde, les avares aprés leurs richesses, les volupteux aprés les plaisirs.

Personne, dit S. Augustin dans sa 29. Lettre à S. Jerôme, *personne n'a pendant cette vie, cette charité pleine & parfaite, qui ne peut plus être augmentée. Que si elle peut être augmentée, ce qui lui manque de ce qu'elle devroit avoir, fait un défaut, & ce défaut fait qu'il n'y a point de juste*

juste sur la terre, qui fasse du bien, & qui ne péche. Ce défaut fait que nul vivant ne sera justifié en presence de Dieu. Ce défaut fait que si nous disons que nous n'avons point de peché, nous-nous trompons nous-mêmes, & la verité n'est pas en nous. C'est pourquoi aussi quelques progrés que nous puissions faire, nous devons dire, Seigneur, pardonne nous nos péchez. Et dans un autre endroit. *On péche, & lors qu'on n'a point de charité, & lors qu'on n'en a pas autant qu'il faudroit, soit qu'on puisse éviter ceci, soit qu'on ne le puisse.* De perfect. justit. resp. 15.

Mais cette verité est si évidente qu'il ne faudroit que s'observer avec tant soit peu de soin, & que prendre garde à ce qui se passe au dedans de nous, pour en demeurer convaincu. On ne fait jamais une œuvre, qui ait quelque beauté, & consequemment quelque difficulté particuliere, sans être obligé à vaincre des repugnances que la chair y oppose, & qu'elle soûléve au fond de nos cœurs. Quels combats, par exemple, ne faut-il pas soûtenir contre les foiblesses de

la nature, lors qu'on eſt appellé, ſoit à abandonner tout ſon bien pour la profeſſion de la verité, ſoit à ſceller cette verité par le martyre ? Je ſai qu'on en vient à bout. Mais je ſai auſſi qu'il en coûte cher à la nature, & qu'on ne remporte cette victoire qu'aprés de rudes combats, qui font que l'action n'eſt pas à beaucoup prés auſſi belle qu'elle ſeroit, ſi l'eſprit étoit tellement maître de la chair, qu'il ne trouvât point de reſiſtance qu'il lui falût vaincre.

Les diſtractions qui nous arrivent dans nos prieres, dans l'ouie & la lecture de la parole de Dieu, prouvent encore la même choſe. Les plus ſaints n'en ſont pas exempts, & il n'y a perſonne qui ne s'en plaigne. Peut-on cependant nier que cela n'altere & ne diminuë conſiderablement la bonté de nos actions ? Je dis la même choſe de certains mouvemens de vanité, dont on ſe ſent chatouiller lors qu'on fait quelque action d'éclat, & qui a quelque choſe

ſe d'extraordinaire. On les reprime, on les étouffe, je l'avouë. Mais on ne les étouffe qu'aprés qu'ils ſe ſont formez, & qu'ils ont par conſequent ſali l'action qui en eſt le ſujet.

La raiſon de tout ceci c'eſt que lors que la grace nous regenere, elle ne détruit pas tout à fait ce principe de corruption qu'elle trouve en nous. Elle ſe contente de le mortifier, & de l'affoiblir, juſqu'à ce qu'il ſoit aneanti par la mort. Il ſubſiſte toûjours dans les plus ſaints juſqu'aux derniers momens de la vie, & s'oppoſe de toute ſa force à tout ce que nous pouvons faire de meilleur. C'eſt là ce combat de la chair contre l'eſprit, dont parle ſaint Paul Gal. V. 17. *La chair*, dit-il, *convoite contre l'eſprit, & l'eſprit contre la chair, & ces choſes ſont oppoſées l'une à l'autre, tellement*, ajoûte-t-il, *que vous ne faites pas ce que vous voudriez.*

De là vient que nos meilleures œuvres reçoivent l'impreſſion de ce double principe, & que ce que la grace

grace y met de bien eſt affoibli, & offuſqué par la chair. De là vient encore que nos meilleures œuvres ont beſoin que le merite de Jeſus Chriſt en couvre les imperfections. Et c'eſt là auſſi ce que S. Pierre nous fait clairement entendre, lors qu'il aſſeure que les ſacrifices ſpirituels que nous offrons à Dieu, lui ſont agréables par Jeſus Chriſt. Ils le ſeroient par eux-mêmes, s'ils n'avoient point de défauts. Mais il faut bien qu'ils en aient, puis que nous avons beſoin du merite de ce grand Sauveur pour les rendre agréables à ſon Pere, à qui nous les preſentons.

CHA-

CHAPITRE XIX.

Comment il se peut que nos actions estant imparfaites, elles soient veritablement bonnes.

JE conclus de tout ce que je viens de dire que nos œuvres sont bonnes, & vraiment bonnes, & qu'avec cela neantmoins elles ne laissent pas d'avoir des défauts. Mais, dit-on, n'est-ce pas là une veritable contradiction? Car n'est-il pas vrai qu'il y a cette difference entre le bien & le mal, qu'un seul défaut suffit pour faire le mal, & que plusieurs perfections ne suffisent pas pour faire le bien, lors qu'il y en manque une seule qui étoit necessaire? *Bonum ex integrâ causâ, malum ex quovis defectu*, dit-on ordinairement. Si donc nos œuvres ont un seul défaut, ce seront de veritables pechez, & à plus forte raison si elles en ont plusieurs.

D'ail-

D'ailleurs, dans cette supposition quelle difference y aura-t-il entre les actions des enfans de Dieu, & celles de plusieurs pecheurs. Celles-ci sont bonnes dans leur substance, & ne sont mauvaises que dans la maniere: Si celles des enfans de Dieu ont le même défaut, d'où vient que Dieu accepte les unes, & rejette les autres? Un tel procedé n'est-il pas directement opposé à ce que dit l'Apôtre saint Pierre? *En verité j'apperçois que Dieu n'a point d'égard à l'apparence des personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint, & s'adonne à la justice, lui est agréable.* Act. X. verset 34. 35.

Ces deux objections paroissent pressantes, mais nos Docteurs y ont répondu fort solidement. Ils ont remarqué que nos actions peuvent avoir deux divers ordres de défauts, les uns qu'on peut nommer essentiels, les autres accidentels. Je mets au premier rang l'absence de quelqu'une des conditions, que j'ai indiquées dans les chapitres précedens. De cette

te maniere une action est defectueuse, lors qu'elle n'est point commandée, ou que l'étant elle n'est pas volontaire, ou qu'étant commandée & volontaire on ne la rapporte pas à Dieu comme à sa derniere fin, lors que la foi & la charité ne portent pas à la faire.

Les défauts accidentels sont ceux, qui consistent dans l'imperfection de ces mouvemens interieurs, qui font leur bonté. Par exemple, lors que la foi n'est pas assez ferme, ni la charité assez fervente. Cela fait, non une imperfection d'essence, mais une imperfection de degrez, & par consequent une imperfection accidentelle.

Les défauts du premier ordre rendent mauvaise l'action où ils se trouvent: Et c'est ce qu'on voit dans les actions des pecheurs, que la grace n'a pas encore regenerez. Elles manquent toûjours de quelque condition essentiellement necessaire, tel qu'est en particulier le rapport de l'action à Dieu comme à sa derniere fin. Ce défaut étant essentiel, il fait

que

que l'action n'eſt nullement bonne, ou ne l'eſt du moins qu'en apparence. Mais les défauts du ſecond ordre ne font pas le méme effet. Ils font bien que l'action n'eſt bonne qu'imparfaitement, mais ils ne font pas qu'elle ſoit mauvaiſe.

Il y a donc bien de la difference entre les actions de Dieu, & celles des pecheurs. Celles des derniers ont des défauts eſſentiels, & par conſequent ſont de veritables pechez. Celles des premiers n'ont que des défauts accidentels, & par conſequent ne laiſſent pas d'être bonnes. Ainſi il n'eſt pas étonnant que Dieu rejette les unes & accepte les autres.

Un Scholaſtique moderne, & fort eſtimé dans la communion Romaine, nommé Vincent Contenſon, va beaucoup plus loin. Il ſoûtient qu'une action peut être bonne, étant faite par deux motifs, l'un bon, & l'autre mauvais. Voici l'exemple qu'il en donne. Un homme va à l'Egliſe pour y faire ſes devotions. Il trouve à la porte un povre qui lui demande

de l'aumône. Il est assez charitable pour la lui donner. Mais peut-être ne la donneroit-il pas si promptement, ou si largement, si personne ne le regardoit. Il sait qu'il est veu de plusieurs, qui prennent garde à ce qu'il fera. Ainsi la vanité se joint à la charité, & fait qu'il s'empresse à donner, & donne même plus abondamment qu'il ne feroit sans cela. Par conséquent la charité & la vanité s'unissent ensemble pour porter cet homme à donner l'aumône.

Le cas est, non seulement possible, mais tres ordinaire. Toute la question se reduit à savoir si une telle aumône doit passer pour une bonne œuvre, ou pour un peché. Contenson soûtient qu'elle est l'un & l'autre. Il passe même jusqu'à soûtenir que s'il en étoit autrement à peine les plus saints feroient-ils de bonnes œuvres, n'y en ayant presque aucune, dont quelque défaut semblable n'altere la pureté. Voici ses paroles. *Ratio à posteriori est, quia sæpè, & ferè semper, contingit actus bonos supervenientis finis, vel cir-*

circunſtantiarum malitiâ, veluti terreno halitu obnubilari: cum enim nullus fere ſit actus bonus in viris etiam ſanctis quantumvis vigilantibus, cui in hac vitâ non deſit aliqua circumſtantia; vel non admiſceatur aliqua mala, licet levis, ſequeretur nullum dari actum meritorium, ſi quavis circunſtantiâ veniali in actum quemlibet heroicum irrepente, tota bonitas extinguatur; meritum enim ſoli innixum eſt bonitati, quâ aſſumptâ omnis operum fructus perdatur neceſſe eſt. Conſequens autem eſt valde durum, imò & Patrum doctrinæ, & ſuavi, & ſolito ſummi Proviſoris modo agendi repugnans. Et enim licet Sancti fateantur omnes juſtitias ſuas eſſe tanquam pannum menſtruatæ, ideoque ſe ſervos inutiles prædicent, non tamen deſpondent animum, nec corde cadunt, ſed bonis operibus inceſſanter inſiſtunt, ſcientes quòd Deus, qui ſcrutatur renes, & corda, ſeparabit pretioſum à vili. &c. Cont. Theol. mentis & cordis lib. VI. Diſſ. 2. cap. 2. ſpec. 2.

Il attribuë le meme ſentiment à Cajetan, & à un Dominicain Eſpagnol,

gnol, fort estimé dans son ordre, nommé Jean de saint Thomas. Les raisons qu'il en donne dans la suite me paroissent un peu abstraites. Mais en voici de plus aisées à comprendre, & de plus proportionnées à la capacité de toute sorte d'esprits.

Premierement, on ne peut douter que Dieu n'ait diverses fois recompensé de cette sorte d'actions. L'exemple des Sages-femmes d'Egypte, & celui de Rahab, le font voir avec évidence. Elles firent de bonnes actions, les premiéres en épargnant les enfans des Israëlites, & la seconde en cachant leurs Espions. Mais elles souillerent la bonté de leurs actions par des mensonges. Et Dieu nonobstant ces mensonges recompensa leurs actions. Ne peut-on pas en conclure qu'il y avoit quelque chose de bon dans ces actions? Car enfin est-il concevable que Dieu ait recompensé des pechez?

On dira peut être que cette raison n'est pas bonne, puis que selon S. Augustin Dieu

Dieu recompensa les vertus morales des anciens Romains en leur donnant l'Empire de l'Univers, quoi que selon ce Pere ces vertus ne fussent que des pechez éclatans, *splendida peccata*. Je réponds que je ne saurois admettre cette pensée de S. Augustin. Il y avoit tant d'injustice, tant d'ambition, tant d'orgueil, dans ces vertus Romaines, que je ne puis me persuader que Dieu les ait recompensées. D'ailleurs la recompense ne me paroît pas digne de Dieu. Les Romains ne se rendirent les maîtres du monde que par leurs victoires, & ils remporterent ces victoires par tant d'actions de violence, d'injustice, & de cruauté, que je ne puis me resoudre à les regarder comme des benedictions de Dieu. Elles me paroissent plûtôt des effets redoutables de sa colere. Ainsi ma raison subsiste, & & cette objection ne l'affoiblit point.

II. Je ne croi pas qu'on me nie que toute action inspirée en partie par la charité, ne soit, au moins à cet égard, l'effet de la grace, & que le S. Esprit

ne

ne soit le veritable Auteur de toute la part que la charité y peut avoir. Et en effet d'où est-ce que cette charité, soit actuelle, soit habituelle, pourroit venir que de la grace? & si sans la grace on pouvoit agir en partie par charité, en partie par vanité, pourquoi sans cette même grace ne pourroit-on pas agir uniquement par la charité? Que si le S. Esprit a quelque part dans cette action, qui peut douter qu'elle ne soit bonne, au moins en partie? Car enfin ne seroit-ce pas un blasphéme que de dire qu'il est l'Auteur d'un peché?

III. L'aumône, dont il s'agit, est composée de trois actes. Il y a premierement un mouvement de charité. Il y a en deuxiéme lieu un chatouillement de vanité, Il y a enfin une action externe & sensible. Il n'est pas impossible que ces trois actes soient distincts, & separez l'un de l'autre, quoi qu'ils se suivent de prés. Il est trés possible qu'on resolve d'abord par un principe de charité de donner l'aumône, qu'en suite la vanité s'y mêle,

mêle, & qu'enfin on la donne en vertu, & par la force de ces deux actes. Il eſt même croyable que c'eſt-là ce qui arrive ordinairement. Cependant ceci poſé il n'y a point de doute que le premier acte ne ſoit bon, & toute la difficulté ſe reduit au troiſiéme. Mais comme les actes externes n'ont d'eux mêmes aucune bonté, ni aucune malice morale, & que c'eſt proprement dans les internes que cette bonté & cette malice reſident, c'eſt fort improprement qu'on appelle les externes bons ou mauvais. Ainſi à cet égard la queſtion ſe reduit à tres-peu de choſe, & n'eſt peut-être qu'une pure queſtion de mots.

Tout cela fait que le ſentiment de Contenſon me paroît aſſez probable. C'eſt tout ce que j'en puis dire, & je n'ai garde de le donner pour certain.

CHA-

CHAPITRE XX.

D'où vient que nos bonnes œuvres ſont imparfaites.

TOut ce qne je viens de dire fait voir que nos bonnes œuvres ne ſont jamais ſans quelque défaut. Mais, dira-t-on, d'où cela vient-il? Il n'y a point de doute que la veritable ſource de ce déſordre ne ſoit la dépravation de la nature, à laquelle la grace ne remedie qu'imparfaitement. Elle ne détruit pas abſolument cette chair, ce principe de mal, que nous avons porté en venant au monde. Elle ſe contente de l'affoiblir. Comme d'ailleurs il ſe mêle dans toutes nos actions, il n'eſt pas étrange qu'elles ſoient ſi defectueuſes.

Mais, dira-t-on, d'où vient que la grace ne détruit pas abſolument ce principe de corruption & de déſordre? Il y a bien des Theologiens qui

soûtiennent que Dieu ne trouve pas à propos de le faire, parce qu'il veut nous tenir en exercice d'humilité, n'y ayant rien de plus mortifiant pour nous que de voir que quelques efforts que nous puissions faire, il ne nous arrive jamais de faire rien d'achevé.

Mais il est étonnant que d'habiles gens aient pû se payer d'une pensée, si fausse, & si je l'ose dire, si absurde. Car comme nôtre corruption n'a rien de plus criminel que l'orgueil, ni la sainteté quoi que ce soit de plus essentiel que l'humilité, dire que Dieu laisse subsister nôtre corruption pour nous humilier, c'est dire qu'il laisse subsister nôtre orgueil afin de nous rendre plus humbles, ce qui est visiblement ridicule. En effet si nous étions parfaitement saints, nous serions parfaitement humbles, & nous n'aurions aucun besoin de cet étrange secours pour triompher de l'orgueil.

Je ne saurois donc admettre cette raison, & je trouve quelque chose de bien plus plausible dans les suivantes.

I. Cha-

I. Chacun peut remarquer sans peine que la maxime la plus constante de la Sagesse infinie, c'est de ne faire jamais passer les sujets d'une extremité à l'autre, que par un milieu, où elle les retient pendant quelque temps. On le voit dans la nature. On passe par l'enfance, par l'adolescence, par la jeunesse, avant que de venir à l'âge viril. Un arbre ne se forme pas en un jour. Ce n'est d'abord qu'un grain de semence. Quelque temps aprés ce grain pousse un germe. Ce germe croît & se fortifie par des progrés insensibles, & il faut bien des années avant que ce soit un grand arbre. Le crepuscule joint ensemble la nuit & le jour. On peut remarquer la même chose dans toutes les Economies de la grace. Pourquoi trouveroit-on étrange qu'on le voie dans la sainteté? N'est-il pas naturel qu'on ne passe des ordures du peché regnant à la parfaite sanctification, que nous esperons de posseder un jour dans le Ciel, qu'on n'y passe, dis-je, qu'en parcourant tous les degrez d'une sainteté imparfaite & defectueuse.

II. La régle de S. Paul me paroît trés-juſte & trés-raiſonnable. *Nul ne ſera couronné, s'il n'a legitimement combattu.* Il eſt juſte que nous luttions contre nos imperfections, avant que de poſſeder l'honneur du triomphe. Si d'abord aprés nôtre converſion nôtre ſainteté étoit parfaite & accomplie, nôtre état ſeroit un état de paix & de calme. Mais n'eſt-il pas juſte d'acheter en quelque façon les douceurs de cette paix par les fatigues & par les efforts du combat? Ne faut-il pas que la guerre précede la victoire, & la victoire le triomphe?

III. J'ai de la peine à me perſuader que s'il y avoit quelque homme parfait ſur la terre, Dieu l'y laiſſât un moment. Il cueilliroit d'abord ce fruit, qui ſeroit parvenu à une telle maturité. Et en effet, une terre remplie de tant de déſordres, où l'ignorance, l'erreur, & le vice dominent avec tant d'empire, eſt-elle un ſejour digne d'un homme, dont la ſainteté n'eût point de défaut? C'eſt-ce qu'il eſt malaiſé de s'imagi-

ner.

ner. Comme donc le monde ne pouvoit se passer de sainteté, & qu'il n'en pouvoit avoir de parfaite, il étoit de la bonté de Dieu de lui en donner une qui eût des imperfections.

IV. Rien ne fait voir plus évidemment le neant de la creature, que cette imperfection de nos bonnes œuvres. Comment seroit-il possible de s'en convaincre plus fortement, qu'en considerant que même avec le secours d'une grace surnaturelle, nous ne pouvons, ni nous empêcher de commettre divers péchez, ni faire des œuvres qui soient sans défaut? Comme donc il étoit bon pour la gloire de Dieu que la foiblesse de l'homme parût, il n'est nullement étonnant qu'il ait permis cet effet, qui sert au moins à ce grand usage.

V. J'ajoûte que rien ne met dans un plus grand jour toute l'étenduë de la bonté & de la misericorde de Dieu. Ne faut-il pas qu'elle soit immense & inépuisable, puis que non seulement il supporte de telles imperfections dans ses chers enfans, mais encore

que nonobstant ces imperfections, il les couronne de toute la felicité de son Ciel? Ainsi la gloire de Dieu étant la derniere fin de toutes choses, ces imperfections, qui lui donnent tant de relief, ne doivent en aucune façon nous surprendre.

Je ne prétends pas au reste que ces raisons soient précisément celles qui ont determiné la sagesse éternelle à ce qu'elle a fait. Je suis trés éloigné d'une pensée si présomptueuse. Mon dessein est de faire voir qu'à ne juger de cette conduite de Dieu que par des veuës purement humaines, on la trouvera pleine de sagesse, & digne de lui, ce qui n'empêche nullement qu'il n'ait eu de tout autres raisons, incomparablement plus grandes & plus sublimes, que toutes celles que nous pouvons découvrir, pour faire ce qu'il a fait.

CHA-

CHAPITRE XXI.

Si les bonnes œuvres sont necessaires. Qu'elles le sont au moins de cette espece de necessité, qu'on appelle communément de precepte.

LA question qui fait la matiere de ce chapitre, & des deux suivans, est de la derniere importance. On demande si les bonnes œuvres sont necessaires. Il y a quelques Theologiens Protestans, tant Lutheriens, que Reformez, à qui cette necessité a fait peur. Ils ont craint que si une fois elle étoit reçue, on en conclût dans la suite que les bonnes œuvres sont meritoires, ce qu'ils regardoient avec raison comme un écueil qu'on doit éviter. C'est pourquoi ils ont creu qu'on doit se garder d'attribuer de la nécessité à nos bonnes œuvres.

Mais en premier lieu il est certain que la crainte qui les a retenus n'a au-

cun fondement. Il n'y a point de consequence à tirer de la necessité au merite, & il y a dans le monde, & dans la Religion une infinité de choses, qui passent pour absolument nécessaires, & que personne ne regarde comme meritoires. Il n'y a point d'emploi, ni de dignité, civile, ou Ecclesiastique, qu'on puisse obtenir sans avoir, ou un certain âge, ou une certaine naissance, ou de certaines qualitez. Personne pourtant ne dira que, ni cet âge, ni cette naissance, ni ces qualitez, meritent ces emplois & ces dignitez.

Mais n'allons pas si loin. Ceux-là mêmes qui ne peuvent souffrir qu'on dise que les bonnes œuvres sont necessaires, ne laissent pas de dire que la foi l'est. Ils ne croyent pourtant pas que la foi merite ce qu'elle obtient. Personne même ne le croit, & l'Eglise Romaine en particulier, qui comme chacun sait garde si peu de mesures sur cette matiere, ne croit pas que la foi merite ce que Dieu lui accorde, comme on le verra dans la suite.

Il

Il n'y a donc point de conſequence à tirer de la neceſſité au merite, ni dans les principes de l'Egliſe Romaine, ni dans les nôtres, & j'ajoûte qu'il y a de l'imprudence à ſoûtenir le contraire. Car ſi cela paſſoit une fois pour conſtant, il ſeroit extrémement difficile d'empêcher la plûpart du monde de croire que les bonnes œuvres ſont meritoires, puiſqu'il eſt ſi certain qu'elles ſont ce que toute la terre entend par le terme de neceſſaires. Voici en effet le raiſonnement qu'on fera.

Vous reconnoiſſez qu'on ne peut nier que les bonnes œuvres ne meritent le Ciel, s'il eſt vrai qu'elles ſoient neceſſaires pour le poſſeder. Or eſt-il qu'elles ſont neceſſaires pour cet effet. Donc elles ſont meritoires. Rien n'eſt plus aiſé que de prouver la mineure, pourveu qu'on la prenne au ſens auquel toute la terre entend cette façon de parler comme on le verra dans la ſuite. Ainſi la conſequence paſſera pour inconteſtable.

On aura beau aprés cela chicaner ſur le ſens du mot. L'uſage conſtant qu'il

a dans le langage de tous les hommes prévaudra sans peine sur tout ce que l'on pourra dire, & empêchera que ceci ne fasse aucune impression sur l'esprit. Voilà ce qu'on gagne à vouloir trop fuir une erreur. On y retombe à force de tâcher de s'en éloigner, & on l'affermit en ne se prenant pas comme il faut à faire ce qu'on peut pour la ruïner.

Il y a encore un autre danger, auquel on s'expose par là. En effet, s'il passoit une fois pour certain que les bonnes œuvres ne sont pas necessaires, il n'y auroit rien de plus naturel que d'en conclure qu'on peut en negliger la pratique sans renoncer au salut. Je veux même que cette consequence ne soit pas juste. On ne peut au moins me nier qu'elle ne le paroisse à tous ceux qui ne sont pas Theologiens. On ne peut nier qu'elle n'ait quelque chose qui frappe & qui éblouit, & qui fait une impression extrémement vive sur les esprits du vulgaire. Qu'on voye cependant s'il est possible d'imaginer un dogme plus pernicieux, ni plus

détes-

déteſtable que celui de dire qu'on peut negliger la pratique des bonnes œuvres ſans ſe fermer la porte du Ciel. C'eſt à quoi il eût été à ſouhaitter qu'on eût fait autant d'attention, qu'on en a fait au vain & imaginaire danger de donner quelque avantage aux défenſeurs du merite.

Au fond je ſuis fort trompé ſi toute la conteſtation qu'il y a ſur ceci ne vient de ce qu'on n'a pas obſervé en cette occaſion ce que les nouveaux Philoſophes recommandent ſi fortement ſur toute ſorte de matieres. C'eſt de n'entreprendre jamais de décider aucune queſtion, qu'aprés en avoir défini exactement tous les termes. Si on avoit pratiqué cette régle en cette occaſion, ſi on avoit bien fixé la ſignification du terme de *néceſſaire*, la déterminant à un certain ſens clairement & nettement exprimé, chacun auroit veu ſans peine ſi on doit l'admettre, ou le rejetter.

Le terme de néceſſaire eſt fort équivoque. Il a pluſieurs ſignifications, parmi leſquelles il y en a de celles

qu'on peut appliquer aux bonnes œuvres, & d'autres qui ne leur conviennent point. Il y a en premier lieu une certaine neceſſité, qu'on appelle communément *de precepte*, & qui convient à tout ce qui nous a été commandé de Dieu, & qu'on ne peut negliger ſans lui deſobeir & ſans l'ofenſer. De cette maniere le néceſſaire eſt oppoſé, d'un côté à ce qui n'eſt que permis, & de l'autre à ce qui n'eſt que conſeillé comme un bien plus grand, à la verité, & plus excellent, mais dont on peut ſe paſſer.

Mais peut-on nier que les bonnes œuvres ne ſoient neceſſaires en ce ſens là? N'eſt-il pas vrai que Dieu ne ſe contente pas de nous permettre, ou de nous conſeiller de les faire, mais qu'il nous le commande, nous l'ordonne, & nous y oblige, nous menaçant même de ſa vengeance, au cas que nous venions à les negliger? N'eſt-il pas vrai même qu'il y a tout un ordre de pechez, qui ne conſiſtent qu'en cela ſeul? Je parle de ceux d'omiſſion.

Mais ceci eſt ſi inconteſtable, que ce ſeroit abuſer de la patience de mes Lecteurs, que de m'amuſer à en donner

ner des preuves. Il sera bien plus à propos de dire un mot sur une question importante, qui se présente sur ce sujet. On demande quand c'est que l'omission des bonnes œuvres est criminelle.

Pour répondre à cette question je dis en premier lieu qu'elle ne l'est pas toûjours. Si elle l'étoit toûjours, il ne seroit jamais permis de dormir, puis qu'en dormant on ne peut faire aucune bonne œuvre. Aussi les Theologiens ont accoûtumé de dire que les preceptes affirmatifs, qui sont ceux qui prescrivent les bonnes œuvres, obligent à la verité *toûjours*, mais n'obligent pas *à toûjours*, c'est à dire qu'à la verité on y est toûjours assujetti, mais qu'on n'est pas obligé à travailler sans relâche à les observer.

Il est donc certain que l'omission des bonnes œuvres est quelquefois criminelle, & que quelquefois aussi elle ne l'est pas. Mais quand est-ce qu'elle l'est? Plusieurs disent qu'elle est criminelle, lors que trouvant l'occasion de faire quelque bonne œuvre on ne la fait pas. Mais en éfet cette réponse n'est pas solide. C'est ce que deux considerations font voir clairement. La

La premiére, qu'il eſt certain qu'on ne péche pas toutes les fois qu'ayant l'occaſion de faire quelque bonne œuvre, on ne la fait pas. Il arrive tres-ſouvent que deux bonnes œuvres ſont incompatibles, & qu'il faut omettre l'une pour faire l'autre. C'eſt ce qui arrive en mille façons, que chacun peut imaginer. Figurons-nous donc que l'occaſion de faire deux, ou pluſieurs de ces bonnes œuvres ſe preſente tout à la fois. Il eſt certain qu'on ne péche pas en omettant l'une pour faire l'autre, & ainſi il n'eſt pas vrai que les bonnes œuvres ſoient néceſſaires toutes les fois qu'on en trouve l'occaſion.

La ſeconde conſideration qui fait voir que la neceſſité des bonnes œuvres doit avoir quelque autre régle que l'occaſion, c'eſt qu'il ne faut pas toûjours attendre que l'occaſion d'en faire s'offre d'elle-même. Il faut quelquefois la chercher. Qui doute que la veritable amitié ne porte ſouvent à rechercher les moyens & les occaſions de rendre du ſervice à ceux que l'on aime?

aime? & qui peut-douter que la pieté ne doive être tout au moins auſſi agiſſante, & auſſi empreſſée, que la plus tendre amitié?

D'autres diſent que l'omiſſion eſt criminelle, lors que d'un côté on peut, & que de l'autre on doit faire l'action qu'on omet. Cette régle eſt certaine, mais elle eſt de tres-peu d'uſage. Car la difficulté conſiſte à ſavoir quand c'eſt qu'on doit faire l'action commandée, & c'eſt ce que cette régle ne nous apprend pas.

Pour tâcher de dire quelque choſe de plus précis, il faut remarquer en premier lieu qu'il y a trois ſortes de commandemens, qu'on trouve dans l'Ecriture. Les premiers marquent eux mêmes les temps & les occaſions, où nous les devons obſerver. Tel eſt le commandement de la circonciſion, celui du Sabbat, celui de la Paſque, &c. Les ſeconds ſont des commandemens vagues & indeterminez, qui ne marquent aucune occaſion particuliere, où l'on doive les obſerver, tels que ſont ceux qui nous ordonnent de croire

croire en Dieu, de l'aimer, d'aimer le prochain &c. Les dernieres tiennent quelque chose des uns & des autres. Il marquent quelques occasions particulieres, où l'on doit faire ce qu'ils ordonnent, & laissent les autres sans le marquer. Tel est le commandement de la priére, & tel encore celui de l'aumône. L'Ecriture nous marque divers cas ausquels on doit remplir ces devoirs, mais elle ne les marque pas tous, & se contente de nous dire sur la plûpart des choses assez generales.

Il n'y a aucune difficulté à l'égard des actes commandez par les preceptes du premier ordre, & même pour ceux du troisiéme dans les cas marquez par la Loi. L'omission est visiblement criminelle, lors qu'on laisse passer les occasions ausquelles il falloit les faire. Ainsi la difficulté se reduit aux actes qui ne sont prescrits que par des preceptes indeterminez.

Il faut remarquer en deuxiéme lieu que selon S. Paul la fin du commandement est la charité, & que d'ailleurs cette

cette vertu doit être le principe & la source de nos bonnes œuvres. Ainsi on ne doit pas craindre de se tromper si on dit que les bonnes œuvres sont nécessaires, lors que la charité demande qu'on les fasse. Cette charité au reste a trois objets, Dieu, nôtre prochain, & nous-mêmes. Nous devons aimer Dieu, & l'aimer de tout nôtre cœur, de toute nôtre ame, & de toute nôtre pensée. Nous devons aimer nôtre prochain comme nous-mêmes. Nous devons nous aimer nous-mêmes, mais nous aimer sagement, & judicieusement, tâchant de nous procurer les vrais biens, qui sont les spirituels & les éternels.

Il faut remarquer en troisiéme lieu que non seulement il n'y a aucun de ces trois amours, qui ne nous oblige à faire quelque bonne œuvre, mais qui ne nous y portât actuellement & efficacement, s'il étoit tel qu'il devroit être. En effet si nous aimions Dieu de tout nôtre cœur, pourrions-nous nous dispenser de

faire

faire les œuvres, qui d'un côté peu
vent servir à avancer sa gloire & d
l'autre peuvent nous mettre en état c
lui plaire, & de nous attirer de plu
en plus son amour? Si nous aimion
tous nos prochains comme nous mê
mes, negligerions-nous aucune de
choses, qui peuvent avancer leur sa
lut, ou remedier à leurs necessitez
soit corporelles, soit spirituelles? S
nous nous aimions regulierement nou
mêmes, ne ferions-nous pas tout c
qui peut servir à avancer l'ouvrage d
nôtre propre salut, & à nous affermi
de plus en plus dans la foi, & dans l
pieté?

C'est ce qui ne souffre point de dif
ficulté. Cependant tout ceci posé
qui ne voit que toutes les œuvres, auf
quelles l'un ou l'autre de ces trois a
mours nous porteroit efficacement, s
nous le possedions dans sa perfection
sont necessaires de necessité de
précepte, & qu'on péche si on ne les
fait?

Qu'on juge par là du prodigieux
nombre des pechez, que les plus juf-
tes

tes & les plus parfaits commettent, je ne dirai pas dans tout le cours de leur vie, mais dans chacune des parties tant soit peu considerables de cette vie. Qu'on juge jusqu'à quel excés il faut que Dieu porte son support & son indulgence pour ne pas perdre éternellement tous les hommes sans exception. Qu'on juge de la reconnoissance que nous lui devons de ce qu'il ne se tient pas à cet égard à la rigueur de ses droits. Que l'on considere enfin à quel point nous devons nous humilier, ou pour mieux dire nous anéantir en sa presence, puis que ceci seul nous fait voir d'une maniere si sensible & si évidente l'abîme de difference qu'il y a entre nôtre conduite & nôtre devoir.

En effet à peine y a-t-il aucun moment en la vie, où l'un ou l'autre de ces trois amours ne nous obligeât à agir. Et cependant il y en a incomparablement davantage, où, je ne dirai pas les Chrétiens froids & relâchez, mais les plus fervens, & les plus parfaits, ne font rien qui puisse passer pour

pour une bonne œuvre, que de ceux où ils s'appliquent à ce travail. Il y en a donc tres-peu où ils ne pehent. C'eſt-ce qui ne ſouffre point de difficulté.

Mais pour revenir à nôtre ſujet on demandera ſi cette regle, qui eſt ſi conſtante dans le ſens affirmatif l'eſt auſſi dans le negatif, je veux dire ſi comme il eſt certain que toutes les actions particulieres, auſquelles l'un ou l'autre de ces trois amours nous engage, ſont neceſſaires, on peut dire auſſi qu'il n'y a que ces mêmes actions qui le ſoient.

C'eſt dequoi je ne doute point. Ce qui me le perſuade c'eſt que s'il y avoit quelque action qui fût neceſſaire, ſans que la charité nous y appellât, il ne ſeroit pas vrai de dire que cette vertu eſt l'accompliſſement de la loi, comme l'Apôtre l'aſſeure en autant de mots. Jeſus Chriſt encore n'aura pû dire que toute la loi, & tous les Prophétes, dépendent de ces deux points, que nous aimions Dieu de tout nôtre cœur, & nôtre prochain com-

comme nous mêmes. Enfin je suis persuadé qu'on ne sauroit indiquer aucune action nécessaire à laquelle la charité ne nous porte efficacement.

CHAPITRE XXII.

Que les bonnes œuvres sont nécessaires en ce sens, qu'il est impossible d'être sauvé, si on n'en fait aucune.

LE chapitre précédent a fait assez voir que nos bonnes œuvres sont necessaires, au moins de cette espece de nécessité, qu'on appelle communément *de precepte*. J'ajoûte presentement qu'elles le sont encore en un autre sens, qui est le premier qui se presente à l'esprit, lors qu'on voit, ou qu'on entend, que cette qualité leur est attribuée. C'est qu'il est impossible d'être sauvé si on n'en fait aucune, c'est qu'il n'est jamais arrivé, & qu'il n'arrivera jamais qu'un homme qui n'ait point fait de bonnes œuvres, ait été sauvé. Ce

Ce ſens n'a rien que d'inconteſta
ble, & il faudroit n'avoir jamais le
l'Ecriture ſainte, ou la regarder com
me un ouvrage purement humain, i
faudroit même n'avoir aucun ſenti
ment de pieté & de religion, pou
faire difficulté de le reconnoître. Qu'
a-t-il ſurquoi l'Ecriture ſainte ſe ſoi
expliquée, ni plus clairement, ni plu
fortement? Et quand aurois-je fait
ſi j'entreprenois de rapporter toute
les preuves de cette verité capitale
que ce ſacré livre nous fournit?

Que peut-on imaginer, par exem
ple, de plus exprés, que ce que S. Jean
Baptiſte diſoit aux troupes dans le dé
ſert? *La coignée eſt déja miſe à la racin
des arbres. Tout arbre donc, qui ne port
point de fruit, s'en va être coupé & jetté au feu*

La parabole du figuier a encore le
même ſens, & nous étale la même ve
rité ſous une image fort aprochante de
celle-ci. En effet on ne peut nier, ni
que ces arbres, dont il eſt parlé en ces
deux endroits, ne ſoient les hommes,
ni que les fruits que ces arbres doivent
porter, ne ſoient les bonnes œuvres,
ni

ii enfin que le feu dont ces arbres ſont menacez, ne ſoit celui de l'enfer. C'eſt donc une verité certaine & induitable, que tous ceux qui ne font point de bonnes œuvres ſeront la proie de l'enfer, ce qui eſt tout ce qu'on entend lors qu'on dit que les bonnes œuvres ſont néceſſaires.

Cette même Ecriture dit que la moiſſon de la gloire ſera en quelque ſorte proportionnée à ce qu'on aura ſemé par de bonnes œuvres. *Ce que l'homme aura ſemé*, dit S. Paul, *il le moiſſonnera auſſi.* Et ailleurs, *Celui qui aura ſemé chichement recueillira auſſi chichement, & celui qui aura ſemé liberalement recueillira liberalement.* Mais ſi cela eſt, qui peut douter que celui qui n'aura rien ſemé ne ſoit reduit par là même à l'impoſſibilité de rien recueillir?

Elle dit que *perſonne ne ſera couronné, s'il n'a combattu légitimement.* Quelle eſt cette couronne, que celle du Ciel? Et quel eſt ce combat, que celui de la pieté, qui n'eſt autre choſe que l'exercice des bonnes œuvres?

Elle dit que *ſans la ſanctification nul ne verra*

verra le Seigneur. Et peut-on separer, ni en effet, ni même par la pensée, la sanctification de la pratique des bonnes œuvres?

Elle dit que la repentance est absolument necessaire pour le salut, & que l'obstination & l'impenitence ne doit s'attendre qu'à la condamnation & à la mort. *Par ta dureté*, dit S. Paul, *& ton cœur qui est sans repentance, tu t'amasses un trésor de colere, pour le jour de la colere, & de la déclaration du juste jugement de Dieu.* Mais elle nous asseure aussi que la repentance est vaine, si elle n'est accompagnée de la pratique des bonnes œuvres. *Faites des fruits convenables à la repentance*, disoit en ce sens S. Jean-Baptiste dans le désert. Voyez aussi Esai I. 16. 17. mais sur tout Ezech XVIII. 6. 7. 8. 9.

Elle dit d'un côté qu'il est impossible d'être sauvé sans la foi, de l'autre que la foi est inseparable des bonnes œuvres. *Celui qui ne croit point, est déja condamné*, disoit Jesus Christ, *& la colere de Dieu demeure sur lui.* Et pour le second, S. Jaques ne dit-il pas que

com-

comme le corps sans l'esprit est mort, aussi la foi sans les œuvres est morte? Et S. Jean que si quelqu'un se vante de connoître Dieu, & ne garde point ses commandemens, c'est un menteur.

Elle dit d'un côté qu'il est impossible d'être sauvé si on n'aime Dieu, & de l'autre que l'amour de Dieu est inseparable de la pratique des bonnes œuvres. *Si quelqu'un n'aime point le Seigneur Jesus, qu'il soit anatheme maranata*, disoit l'Apôtre S. Paul: Et Jesus-Christ, *Si quelqu'un m'aime il gardera mes commandemens. Vous serez mes amis, si vous faites tout ce que je vous ai commandé.*

Elle dit qu'il est impossible d'être sauvé sans la charité, même en souffrant le martyre, & en donnant tout son bien aux povres. C'est la doctrine de S. Paul I. Cor. XIII. Elle dit pourtant qu'il est impossible d'avoir de la charité, si on refuse d'assister les povres, ce qui fait l'une des plus excellentes de nos bonnes œuvres. *Si quelqu'un*, nous dit l'Apôtre S. Jean, *ayant des biens de ce monde voit son frere en necessité, & lui ferme ses entrailles, comment est-ce que la charité de Dieu demeure en lui*?

Enfin, si on pouvoit être sauvé sans avoir fait de bonnes œuvres, il faudroit necessairement, ou que leur omission ne fût pas un peché, ou que ce péché pût être pardonné sans qu'on s'en repentît, ou qu'on pût s'en repentir sans s'en corriger. Comme on ne peut dire aucune de ces trois choses, & que le contraire est certain & inconteſtable, il faut néceſſairement reconnoître qu'il est impoſſible d'être sauvé sans faire de bonnes œuvres, & qu'ainsi elles sont abſolument neceſſaires.

CHAPITRE XXIII.

De quelle nature eſt la neceſſité des bonnes œuvres. Si c'eſt une neceſſité de moyen.

IL faut remarquer en deuxiéme lieu qu'il y a une double efficace, *la phiſique* & *la morale*. La premiere convient aux choſes qui produiſent réellement leur effet. Ainsi le feu brûle, une boule qui est en mouvement, & qui en rencontre une autre, la pouſſe, & la meut, &c. La ſeconde convient aux qualitez, aux actions, & aux autres cauſes ſemblables, qui con-

contribuent à la production de certains effets, non en les operant immediatement, mais en servant de motifs, pour porter les agens libres à les produire. Ainsi le travail d'un ouvrier lui fait obtenir son salaire, portant celui qui le lui a promis sous cette condition à le lui donner.

Comme il est certain que les bonnes œuvres n'operent pas physiquement le salut, & qu'il n'y a que Dieu seul qui le produise en ce sens, il est certain qu'on ne peut leur attribuer cette espece de necessité, & qu'en effet elles ne sont pas necessaires pour être sauvé en la même maniere, en laquelle il est nécessaire de respirer, de manger, & de boire, pour vivre. Ainsi la question se réduit à la necessité fondée sur l'efficace morale.

Nous bornant donc à cette espece de necessité, je dis qu'il y en a de trois principales especes.

Il y a premierement une necessité, que nos Theologiens appellent communément *de presence*, & qui convient à tout ce qui ne contribuant rien à la

production d'un effet, eſt une ſuite inſeparable, ou tout au moins une marque ſeure & certaine de ce qui le produit. Ainſi, afin qu'une piece d'or ait cours, il faut qu'elle ait un certain degré de peſanteur, proportionné à ſon volume, parce que ſi elle ne l'a pas, on juge qu'elle eſt fauſſe.

Il y a en deuxiéme lieu une neceſſité qui convient à cette eſpece de conditions, ſans leſquelles l'effet n'eſt jamais produit, mais qui peuvent être poſées ſans que l'effet ſuive. C'eſt ce qu'on appelle dans l'Ecole, *Conditiones ſine quibus non.* Ainſi il n'y a point de Dignité, ſoit Civile, ſoit Eccleſiaſtique, qui ne demande neceſſairement un certain ſexe, un certain âge, de certaines qualitez, ſans leſquelles il eſt impoſſible d'y être promû, mais qui ne ſuffiſent pas pour l'être.

Il y a en troiſiéme lieu une neceſſité, qui convient à cette ſorte de conditions, ſans leſquelles l'effet n'eſt jamais produit, & qui ne ſont jamais poſées que l'effet ne ſuive. C'eſt ce qui peut venir de trois cauſes.

Quel-

Quelquefois cela vient d'une loi positive, & arbitraire, sans qu'il y ait aucune liaison naturelle entre la condition & l'effet. Ainsi il étoit necessaire que le premier homme s'abstînt du fruit défendu pour éviter la mort, & pour demeurer dans le jardin.

Quelquefois cela vient de la nature des choses mêmes, qui sont telles, que l'agent en juge toûjours d'une certaine façon, & ensuite se porte à produire l'effet, sans qu'il y ait aucune relation de justice, ni consequemment de merite, entre la condition & l'effet. Ainsi un bon Maître recompense un esclave, qui lui a rendu quelque service considerable.

Quelquefois enfin cela vient de l'égalité qui se trouve entre la condition & l'effet, comme il arrive dans les actions meritoires. Il est necessaire de cette façon qu'un ouvrier travaille afin de gagner son salaire.

Ce sont là les principales especes de nécessité qu'on peut remarquer dans les

choſes qu'on regarde comme neceſſaires. Rien n'eſt maintenant plus aiſé que de voir quelles ſont celles qui conviennent ou ne conviennent pas à nos bonnes œuvres par rapport à la vie éternelle.

Il eſt clair en premier lieu qu'on ne peut leur conteſter la neceſſité de preſence. Tout ce que j'ai dit dans le chapitre précedent le fait aſſez voir.

Je ne dis pas tout à fait la même choſe de la ſeconde. Il y a de nos Theologiens qui l'attribuent à nos bonnes œuvres, & qui diſent qu'elles ſont des conditions ſans leſquelles on n'eſt pas ſauvé. C'eſt le ſentiment de Pareus, rapporté par M. le Blanc. C'eſt encore celui de M. Bull. D'autres le nient. Mais il me ſemble qu'à ſuivre l'idée que j'en ai donnée on ne peut douter que cette qualité ne convienne à nos bonnes œuvres. Quoi qu'il en ſoit, s'il y a quelque diſpute ſur ce ſujet, c'eſt une diſpute de mots, qu'on peut terminer en convenant de ce qu'on entend par cette expreſſion.

A l'égard de la troiſiéme, il eſt certain

tain en premier lieu que les bonnes œuvres ont les deux caracteres qui la font connoître. D'un côté on n'eſt jamais ſauvé ſans les œuvres. De l'autre on ne fait jamais les œuvres ſans être ſauvé. Mais comme j'ai dit que cette troiſiéme eſpece de neceſſité ſe ſubdiviſe en trois autres, pour en bien juger il faut parcourir ces trois eſpeces inferieures & particulieres.

On ne peut pas dire en premier lieu que la néceſſité des bonnes œuvres ſoit de la nature de celles qui vient d'une loi arbitraire, & qui n'a aucun fondement dans la nature de la choſe même. Car enfin les bonnes œuvres ſont d'elles-mêmes tres-agréables à Dieu, & ſa bonté le porte efficacement, & comme naturellement, à les recompenſer.

D'un autre côté on ne peut dire que nos bonnes œuvres meritent la recompenſe que Dieu leur accorde. C'eſt ce qu'on verra dans la ſuite. Ainſi les bonnes œuvres ne ſont neceſſaires, ni en ce troiſiéme ſens, ni au premier, mais elles le ſont au ſe-

cond, parce d'un côté que la sainteté de Dieu, & l'aversion qu'il a naturellement pour le crime, le porte à refuser l'entrée de son ciel à ceux qui s'obstinent à ne pas faire de bonnes œuvres, & de l'autre que sa bonté ne lui permet pas de laisser sans recompense les bonnes actions de ceux qui le servent.

CHAPITRE XXIV.

Où l'on répond à quelques questions touchant la nécessité des bonnes œuvres.

CE que je viens de dire fait assez voir que les bonnes œuvres sont necessaires de cette espece de nécessité, qu'on peut appeller de moyen. Mais cela posé l'on demande si on doit attribuer une telle necessité à toute sorte de bonnes œuvres. C'est à quoi il est aisé de répondre qu'elles ne sont pas toutes également necessaires. Il y en a de celles dont la necessité est absoluë. Telle est celle des

des actes internes de foi, d'esperance, de charité, d'humilité &c. Quel Chrétien seroit-on, si on ne faisoit jamais de ces actes?

Mais il y en a d'autres dont la necessité n'est pas aussi grande. Telles sont les actions sensibles & exterieures, la confession de la verité, le martyre, l'aumône, la protection qu'on donne à ceux qui sont opprimez, &c. On peut ne pas faire de ces œuvres sans renoncer au salut. Il y a même des occasions, où ce n'est pas pécher que de ne les pas faire.

La raison de la difference, c'est premierement que les actes internes sont beaucoup plus en nôtre puissance que les externes. Nous ne pouvons pas toûjours faire ces derniers, quoi que nous le souhaittions, soit parce que nous n'en avons pas les occasions, soit parce que nous n'en avons pas les moyens. Mais si nous voulons fortement & sincerement croire en Dieu, l'aimer, aimer nos prochains &c. nous le pouvons, & rien ne sauroit nous en empêcher.

Il étoit donc de la sageſſe & de la bonté de Dieu de ne pas exiger les œuvres externes de la même maniere que les internes.

En deuxiéme lieu les externes n'ont pas une liaiſon auſſi neceſſaire, & auſſi inviolable, avec la veritable ſanctification, que les internes. Sans ces derniers il eſt évident qu'il n'y peut avoir de veritable ſanctification. Car en quoi eſt-ce que la ſanctification conſiſte que dans les vertus? Et que ſont les vertus ſans les actes? Mais il n'en eſt pas de même des actes externes. Les vertus mêmes, dont ces actes ſont l'exercice, peuvent ſubſiſter ſans eux, & il eſt, par exemple, tres poſſible, qu'un homme ait de la charité ſans donner l'aumône. Il ne faut pour le concevoir que poſer un homme ſi povre, qu'il n'ait abſolument rien qu'il puiſſe donner.

Mais il y a ſur ceci trois remarques tres-importantes à faire. La premiére, que quoi que les œuvres externes ne ſoient pas toûjours néceſſaires, il n'eſt pas à dire qu'elles ne le ſoient jamais. Elles

Elles le sont sans doute toutes les fois que leur omission seroit une preuve de l'absence, ou de la fausseté de la vertu, dont elles sont l'exercice. C'est ce que S. Jean nous apprend sur le sujet de l'aumône. *Si quelqu'un*, dit-il, *ayant des biens de ce monde voit son frere en nécessité, & lui ferme ses entrailles, comment est-ce que la charité de Dieu demeure en lui?* On peut dire la même chose des autres semblables.

Mais lors que l'omission de l'œuvre n'induit pas qu'on manque de la vertu, dont cette œuvre est l'exercice, on peut dire qu'elle n'est pas necessaisaire. Cela est évident par l'exemple du povre, qui n'est pas en état de donner l'aumône, & par plusieurs autres qu'il seroit facile d'y ajoûter, & que chacun apperçoit assez de soi-même. C'est ici, si je ne me trompe, la regle la plus certaine qu'on puisse établir sur ce sujet.

Il faut remarquer en deuxiéme lieu que si l'exercice actuel des bonnes œuvres n'est pas toûjours necessaire, elles le sont toûjours à l'égard de la dis-

position, & de la preparation du cœur. Je veux dire que nous devons être toûjours prêts, & en état de les faire, au cas que Dieu nous en offre les occasions. Nous devons toûjours avoir en nous le principe & la racine des bonnes œuvres, si nous ne produisons pas toûjours ces fruits. Car, comme on l'a veu, le principe, & la racine des bonnes œuvres c'est la charité, & la charité est une vertu dont il n'est jamais permis de manquer, & sans laquelle on n'est rien.

Enfin il faut remarquer qu'il y a bien de la difference entre dire que les bonnes œuvres sont tellement necessaires, que si on n'en fait jamais aucune, il est impossible qu'on soit sauvé, & dire qu'elles sont tellement necessaires, que si on en omet une seule, il faut qu'on perisse. Le premier de ces deux sens est tres-véritable, & tout ce que j'ai dit jusqu'ici le fait assez voir. Le second est faux. Car enfin si Dieu ne pardonnoit jamais l'omission d'aucune des œuvres qu'il a commandées, il n'y auroit personne qui se sauvât.

C'est

C'eſt par là qu'on peut répondre à une objection, qu'on nous fait. On nous dit qu'il eſt tres poſſible qu'un homme ſe repente aux derniers momens de ſa vie, & par conſequent dans un temps, où il lui eſt impoſſible de faire de bonnes œuvres. Mais ce que je viens de dire détruit abſolument cette objection. Premiérement ſi cet homme ne fait pas des œuvres externes, il en fait d'internes. Il a de la douleur de ſes fautes, il les deteſte, il en demande le pardon à Dieu, il implore ſa miſericorde, il a de la confiance en ſa bonté, il l'aime, il a du mépris pour la terre, il ſoûpire aprés le bonheur du Ciel, il s'anéantit devant Dieu par un vif ſentiment de ſon indignité & de ſa baſſeſſe. Et ne ſont-ce pas là autant d'œuvres excellentes? il en fait même d'exterieures, s'il en a le moyen & les occaſions. Si ces moyens & ces occaſions lui manquent, cette omiſſion ne lui eſt point imputée.

On demandera encore ſi Dieu ne ſupporte point l'omiſſion des œuvres mêmes

qu'il a commandées, qu'on peut, & qu'on doit faire, & dont on a les moyens & les occasions. Je réponds que ceci ne souffre point de difficulté. Non seulement Dieu pardonne toutes ces omissions à ceux qui s'en repentent, & qui s'en corrigent, mais il en supporte même quelques-unes en la personne de ses enfans, quoi qu'ils ne s'en corrigent point tout à fait. Il faut bien que cela soit, puis qu'il n'y a point de fidelle qui ne fasse quelqu'une de ces omissions au dernier moment de sa vie, & par consequent dans un temps, où il lui est impossible de se corriger. Ainsi si Dieu ne supportoit ceci, il n'y auroit personne qui ne perît.

Enfin on demandera jusqu'où c'est que va ce support de Dieu, & quelles sont les omissions qu'il souffre en la personne de ses enfans, & qu'elles celles qu'il punit. Il semble d'abord qu'il y ait de la temerité à répondre à cette question. Car sur quoi peut-on se fonder pour prononcer là-dessus? Je croi pourtant que la régle que j'ai indi-

indiquée dans un autre endroit de ce chapitre peut être de quelque usage sur ce sujet. Dieu ne supporte en qui que ce soit l'omission des œuvres, qui est incompatible avec la verité de la sanctification & de la pieté. Mais il supporte celle qui peut subsister avec cette pieté & cette sanctification, & qui fait voir simplement qu'elle est imparfaite & defectueuse, sans prouver qu'elle n'est pas veritable.

C'est ce qu'on peut tenir pour constant. Mais si on me demandoit jusqu'où cette omission peut aller sans être une preuve de la fausseté de la sanctification, je ne croi pas qu'il fût possible de répondre solidement à cette question. Je suis persuadé que c'est ici l'un de ces secrets, que Dieu s'est reservez, & qu'il ne découvre à personne. Je croi au moins que quoi qu'il en soit des Anges & des bienheureux, les hommes pecheurs & mortels l'ignorent.

Voilà en peu de mots quelle est la necessité des bonnes œuvres. Cette nécessité étant telle, n'est-il pas étonnant

nant que les Chrétiens y aient si peu d'égard, & qu'ils soient si negligens pour la pratique de ces œuvres si necessaires ? Ils croient tous un jugement, une vie à venir, un Paradis, & un Enfer, car je ne parle maintenant, ni des Deïstes, ni des Athées, je parle de ceux qui ont quelque persuasion forte ou foible, des veritez du salut, & qui sont les seuls qu'on peut appeller Chrétiens, à prendre ce mot dans sa signification la plus étendue. Ils souhaittent d'éviter cet Enfer, & de goûter les douceurs de ce Paradis ; & ils savent d'ailleurs qu'il est impossible de réussir, ni dans l'un, ni dans l'autre de ces desseins, sans faire de bonnes œuvres. Comment se peut-il qu'ils les negligent ayant un tel désir, & une telle persuasion ?

En effet l'un ou l'autre ôté, j'avoue que cette negligence n'a rien qui doive surprendre. Il seroit naturel qu'on negligeât des œuvres assez contraires à nos penchans, si on

ne

ne se soucioit pas de périr, ou si s'en souciant on croyoit que les faire n'est pas un moyen propre, n'est pas même un moyen nécessaire pour se sauver. Mais que voulant se sauver, & sachant qu'on ne le peut sans faire de bonnes œuvres, on n'en fasse point, c'est ce qu'on auroit de la peine à comprendre si on ne le voyoit tous les jours, & si chacun de nous n'en fourniſſoit un exemple.

Mais ce n'est pas ici le lieu de déplorer ce désordre. J'ai dit ce que j'en pense dans le premier Volume de mes Essais de Morale Disc. I.

CHA-

CHAPITRE XXV.

Si nos bonnes œuvres sont meritoires. Réflexions sur le sentiment de quelques Docteurs de la Communion Romaine sur ce sujet.

CE que je viens de dire fait voir clairement comment, & en quel sens les bonnes œuvres sont necessaires. Il faut voir maintenant si elles sont meritoires, comme l'Eglise Romaine l'asseure. Mon dessein au reste n'est pas de traiter à fond cette question. Il faudroit pour cela un ouvrage à part beaucoup plus grand que celui-ci. Je m'y étendrai seulement tout autant que je le jugerai necessaire pour donner quelque intelligence de la matiere, & pour mettre quelque proportion entre ce que je dirai sur cette question, & ce que j'ai dit sur les autres, qui font ce Traité.

Il s'agit ici uniquement de savoir si ce

ce que l'Eglise Romaine enseigne sur ce sujet est veritable. Il faut par consequent commencer par tâcher d'expliquer le plus nettement & le plus fidellement qu'il sera possible la creance de nos Adversaires sur cette question. Voici en peu de mots ce que c'est.

Ils distinguent en premier lieu un double merite, l'un qu'ils appellent *de congruité*, ou de bienseance, l'autre qu'ils appellent *de condignité*; & ils ajoûtent pour la plûpart que le premier de ces deux merites ne porte ce nom qu'improprement, au lieu que ce nom convient proprement au second. Ils font au reste consister la difference de ces deux especes de merite en ce que celui de congruité n'est fondé que sur la bonté & la liberalité de Dieu, au lieu que celui de condignité emporte une relation de justice. Voici les propres paroles de Thomas d'Aquin. *On dit qu'un homme merite d'un merite de condignité, lors qu'il y a de l'égalité entre la recompense & le merite selon une juste estimation: Et on dit qu'on meri-*

merite d'un merite de congruité, lors qu'il n'y a pas une telle égalité, mais que celui qui donne fait liberalement un present; qu'il lui sied bien de faire. Dicitur aliquis mereri ex condigno, quando invenitur æqualitas inter præmium & meritum secundum estimationem: ex congruo autem tantum quando talis æqualitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur, quod dantem decet. Thom. in 2. dist. 27. q. I. Art. 3.

Si lors que l'Eglise Romaine soûtient que les bonnes œuvres sont meritoires, elle entendoit seulement qu'elles le sont de cette espéce de merite, qu'elle appelle *de congruité*, il n'y auroit entre elle & nous à cet égard qu'une simple dispute de mots, & nous serions d'accord sur la chose même. En effet, nous n'avons garde de nier que ce ne soit une action digne de la bonté & de la liberalité de Dieu, de recompenser les services de ses chers enfans. C'est pourquoi aussi il y a quelques-uns de nos Theologiens, particulierement le Docteur Twisse, qui ne font pas scru-

scrupule de dire que nos bonnes œuvres meritent *de congruo*.

Les autres à la verité n'approuvent pas cette façon de parler. Mais il faut avouer aussi qu'une dispute qui ne roule que sur des mots est bien legere, & merite peu de partager les Chrétiens. Quoi qu'il en soit, l'Eglise Romaine l'entend autrement, & le merite qu'elle attribue à nos bonnes œuvres, est un merite *de condignité*, & proprement dit. C'est ce qui paroît non seulement par le langage de tous ses Docteurs, mais encore par la décision formelle de son Concile de Trente. *Si quelqu'un*, dit-il, *soûtient que les bonnes œuvres de l'homme justifié.... ne meritent pas veritablement l'augmentation de la grace, la vie éternelle.... & l'augmentation de la gloire, qu'il soit anatheme*. Sess. 6. can. 36.

Mais quoi que ceci passe aujourd'hui pour constant, il ne laisse pas d'être vrai qu'il y a dans le sein de l'Eglise Romaine une grande diversité de sentimens sur cette matiere. La raison en est qu'ils ne se font pas tous une même idée

idée du mérite de condignité, les uns exigeant pour cela une chose, les autres une autre.

Les conditions qu'on exige pour faire un merite de condignité, sont de deux ordres. Les unes sont celles dont tous conviennent, n'y ayant aucun de leurs Docteurs qui n'avoue quelles sont absolument necessaires. Telles sont ces six, que l'action soit volontaire, qu'elle soit libre, qu'elle soit bonne, qu'elle soit faite avec le secours de la grace, que celui qui la fait soit justifié, qu'il soit dans l'état de voie, c'est à dire qu'il ne soit pas encore admis à la possession du bonheur. Il y en a deux autres, dont tous ne conviennent pas. L'une qu'il y ait de l'égalité entre la valeur de l'action, & la recompense. L'autre que la recompense soit accordée, non par bonté, non par liberalité, mais par justice. Comme c'est de ces deux conditions que dépend la décision de cette question, ce sont les seules auxquelles je vai m'attacher.

Je commence par la premiére, &

je

je remarque d'abord, qu'il y a sur ce sujet deux sentimens directement opposez parmi les Docteurs de la communion Romaine. La plûpart soûtiennent que le merite proprement dit suppose necessairement de l'égalité entre la bonté de l'action meritoire & la recompense. C'est-là en particulier la pensée de Bellarmin, de Suarez, de Tanner, & d'Arriaga.

D'autres au contraire soûtiennent que cette égalité n'est nullement necessaire. Il suffit selon eux que Dieu ait promis volontairement à l'homme quelque bien, ou quelque avantage, à condition que cet homme fasse quelque chose qu'il lui prescrit, & que celui-ci rempliſſe cette condition. Cela seul posé ils soûtiennent que son action sera meritoire. Bellarmin attribuë ce sentiment à Scot, & à André de Vega, & Fr. L'Ami à Gregoire de Rimini, & à tous les Scotistes. Entre les modernes Conink, Contenson, George de Rhodes, & Platesius le soûtiennent.

Si toute l'Egliſe Romaine embraſſoit

soit ce second sentiment, nous n'aurions point de dispute avec elle sur cette matiere. En effet, nous ne nions, ni que Dieu n'ait promis de recompenser nos bonnes actions, ni qu'il ne soit impossible que cette promesse ne s'exécute. Ainsi si par le merite on n'entendoit aucune autre chose qu'un droit fondé sur la fidelité de Dieu, & sur la verité immuable de ses promesses, on ne pourroit nier que nos œuvres ne soient meritoires.

Mais outre que le gros des Docteurs de la Communion Romaine soûtient formellement le contraire, je ne vois pas comment il est possible d'accorder ce sentiment, ni avec les maximes les plus constantes de leur Ecole, ni avec les décisions les plus nettes de leur Concile.

Car premiérement ceci ruine la distinction du merite de congruité, & de condignité, qui est si universellement reçue parmi eux. En effet, si la promesse de Dieu suffit pour faire un merite de condignité, le merite de condignité n'aura rien de plus que celui

celui de congruité. La raison en est qu'il y a bien des graces, que Dieu promet à de certaines actions, & que ces actions pourtant ne meritent selon l'Eglise Romaine que de cette espece de merite, qu'on appelle *de congruité*.

Par exemple, Dieu promet la remission des pechez à la foi. *Qu'il vous soit notoire*, disoit saint Paul aux Juifs d'Antioche de Pisidie Act XIII. 38. 39. *que la remission des péchez vous est offerte en Iesus-Christ, & que de tout ce dont vous n'avez pû estre justifiez par la Loi de Moyse, quiconque croit est justifié par lui* Il la promet à la conversion. *Amandez-vous, & vous convertissez, afin que vos pechez soient effacez*, disoit S. Pierre aux Juifs de Jerusalem Act. III. 19. Il la promet au pardon des injures. *Si vous quittez aux hommes leurs offenses*, dit J. Christ Matt. VI. 14. *vôtre Pere celeste vous quitera aussi les vôtres.*

On avoüe pourtant qu'il est impossible de meriter la remission des péchez par un merite de condignité & proprement dit. Car outre que tous les Docteurs de l'Eglise Romaine en conviennent, le

Concile de Trente l'a décidé nettement. Il dit que la justification est purement gratuite, & que, ni la foi, ni les œuvres ne la sauroient meriter. *Gratis autem justificari ideo dicitur, quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia est, jam non ex operibus, alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia jam non est gratia.* Sess. VI. cap. 8.

Que deviendra tout ceci, si pour faire un merite de condignité il ne faut autre chose qu'une promesse? Pourra-t-on nier dans cette supposition que la foi, que la conversion, que le pardon des injures, ne meritent la remission des pechez, puis que Dieu la leur a promise si expressément, quoi que le Concile de Trente ait défini si formellement le contraire?

C'est-là, si je ne me trompe, la véritable raison qui a fait que Mr. de Meaux, qui n'a rien négligé de ce qui lui a paru propre à adoucir les dogmes de son Eglise, & à leur ôter ce qu'ils ont de plus absurde & de plus outré,

ne-

ne s'eſt pas arrêté à cecı dans ſon *Expoſition de la Foi Catholique*, & a mieux aimé chercher l'adouciſſement de ce dogme dans ce qu'il y fait entrer la grace, & le merite de Jeſus-Chriſt. Il a veu ſans doute que le ſentiment dont je parle eſt directement oppoſé aux déciſions du Concile ſur lequel il s'appuie. C'eſt pourquoi il n'en a rien dit; en quoi il a agi avec plus de bonne foi que Mrs. de Valembourch, qui nous permettent d'entendre par le merite, qu'ils veulent que l'on reconnoiſſe, une action qui n'ait que ces quatre conditions, qu'elle ſoit 1. l'action libre 2. d'un voyageur 3. juſtifié, 4. & faite par le ſecours de la grace. *Val. de meritis, cap.* 15.

Pour revenir à nôtre ſujet, Arriaga prouve encore la même choſe par une autre conſideration, qui ne me paroît pas à mépriſer. Il dit que ſi la promeſſe de Dieu peut ſuppléer le défaut d'égalité, qui doit ſe trouver entre l'action & la recompenſe, on ne ſauroit donner aucune raiſon ſolide de ce que Dieu n'a point promis le Ciel

aux actions faites par les seules forces de la nature. S'il l'avoit fait, ces actions purement naturelles seroient aussi meritoires que celles que la grace donne le moyen de faire. Puisqu'il ne l'a pas fait, on doit en conclurre que pour faire un veritable merite il faut quelque chose de plus qu'une action, à laquelle une recompense ait été promise.

Enfin, toute l'Eglise Romaine convient que le don de la perseverance est un don purement gratuit, que personne ne peut meriter d'un merite de condignité. Voyez Thom. 1. 2. quæst. 114. art. 9. On croit pourtant que Dieu l'accorde, au moins pour un temps, à tous ceux qui la lui demandent, & en effet il n'y a rien qu'il n'ait promis à la priere. *Toutes les choses*, disoit Jesus-Christ, *que vous demanderez au Pere en mon nom, il vous les accordera.* On meriteroit donc cette grace en la demandant, si pour meriter il ne faloit que remplir une condition attachée à une promesse. Puis que nonobstant cette promesse le don de la perseveran-

ce

ce eſt un don purement gratuit, il faut néceſſairement avouer que pour meriter il faut quelque choſe de plus que remplir de telles conditions. Il faut faire des actions dont la bonté égale le prix de la recompenſe.

CHAPITRE XXVI.

Qu'il n'y a point d'égalité entre la bonté de nos œuvres, & la recompenſe que Dieu nous promet.

IL paroît par tout ce que je viens de dire que nos œuvres ne ſauroient être meritoires, ſi leur bonté n'égale le prix & la valeur de la recompenſe que Dieu leur accorde. Il ne reſte maintenant qu'à voir ſi on peut dire qu'il y ait une telle égalité entre ces deux choſes. On verra clairement par là ſi ces œuvres ſont meritoires.

Quelques Docteurs de l'Egliſe Romaine l'aſſûrent, comme je l'ai déja remarqué. Mais il eſt étonnant

qu'ils ayent pû digerer une absurdité si palpable. Premiérement S. Paul s'est expliqué formellement là-dessus, disant aux Romains VIII. que *tout bien compté les souffrances du temps present ne sont point à contrepeser avec la gloire qui doit être revelée* en la personne des enfans de Dieu.

Mais outre l'autorité de S. Paul, la chose me paroît de la derniére évidence. Car enfin la bonté de nos œuvres est tres limitée, comme le reste de ce qui est en nous, & la recompense que Dieu promet à ces œuvres est infinie. Elle l'est même en tout sens. C'est la possession d'un bien infini, puis que c'est la possession de Dieu même, qui veut bien faire le bonheur des Saints, & être, non seulement leur remunerateur, mais encore leur recompense. *Abraham ne crain point. Je suis ton bouclier, & ta recompense tres-grande.* C'est d'ailleurs un bonheur éternel, & dont la possession & la durée ne finira point. Comment aprés cela peut-on soûtenir qu'il y ait quelque égalité entre ces deux choses, si visible-

blement, & si prodigieusement inégales?

On tâche d'éluder la force de cette preuve par deux réponses contraires. Les uns disent qu'à la verité il n'y a point d'égalité, ni de proportion entre nos œuvres, & le bonheur que Dieu nous promet, si l'on s'arreste à ce que nos œuvres sont en elles mêmes, & qu'elles tirent de nos seules forces, mais qu'il en est autrement si on considere tout le prix, & toute la dignité qui leur vient, d'un côté de la grace surnaturelle, qui en est le principe, & de l'autre de la qualité d'enfans de Dieu, que nous avons l'honneur de porter.

Les autres disent qu'à la verité l'excellence de nos œuvres est assez bornée, mais qu'aussi le bonheur que Dieu leur promet n'est pas infini. Ils disent qu'encore que ce bonheur consiste en la possession de Dieu, qui est un bien infini, il est fini en lui même, Dieu ne pouvant être possedé que d'une maniére proportionnée à nôtre nature, qui est essentiellement limitée.

Mais ces deux réponſes ſont également frivoles. Car pour la premiére je ne conviens pas que la dignité de l'ouvrier augmente toûjours le prix de l'ouvrage. Qui voudroit dire, par exemple, qu'un tableau fait par un Prince vaut davantage qu'un autre tableau d'une égale bonté, fait par un Peintre ordinaire?

D'ailleurs, ſi un enfant de Dieu, & un pecheur faiſoient deux actions également bonnes, & également conformes à la Loi de Dieu, je ſoûtiens que celle du premier ne ſeroit pas plus meritoire que celle du ſecond. C'eſt ce qu'il eſt aiſé de prouver par une conſideration, que j'ai déja touchée dans mon Traité de la foi. C'eſt que l'action de l'enfant de Dieu ne ſeroit pas plus louable que celle du pecheur. Au contraire celle du pecheur ſeroit plus louable que celle de l'enfant de Dieu. La raiſon en eſt que plus on eſt aidé à faire une action, moins on eſt louable de l'avoir faite. Ainſi l'enfant de Dieu étant plus aidé que le pécheur, puis qu'il a tout le ſecours de la

la grace que l'autre n'a pas, il eſt évident qu'il eſt moins louable.

Mais voici quelque choſe de plus preſſant. Je demande ſi cette dignité, qu'on veut que la grace habituelle, & la qualité d'enfant de Dieu, ajoûtent à l'excellence & à la bonté naturelle de nos bonnes œuvres, eſt une dignité finie, ou infinie. Quelque parti que l'on prenne, on ſe jette dans des embarras, d'où l'on ne ſauroit ſe tirer.

Si on dit que cette dignité eſt finie, ma preuve ſubſiſte dans toute ſa force. Dans cette ſuppoſition il eſt vrai de dire qu'il n'y a aucune proportion entre la bonté de nos œuvres, à quelque égard qu'on les conſidere, & la recompenſe que Dieu leur promet. Car quelle proportion peut avoir le fini avec l'infini?

Si on dit que cette dignité eſt infinie, on dit une choſe abſurde, & contraire à la propre creance de la communion Romaine. Car premiérement il s'enſuivra de là qu'un ſimple homme, nullement uni à la Divinité, aura

pû rachetter tout le genre humain. En effet, il ne falloit pour cela qu'offrir à Dieu un sacrifice d'un prix infini. Et c'est ce que le dernier des hommes pourra faire dans cette supposition avec le secours de la grace. Ainsi ce sera sans aucune nécessité que le Fils de Dieu se sera fait homme, & aura enduré la mort.

D'ailleurs, dans cette supposition toutes les bonnes œuvres qu'un enfant de Dieu viendra à faire avec le secours de la grace de quelque nature qu'elles soient d'ailleurs, & qu'elle qu'en soit la facilité, ou la difficulté, seront également meritoires. En effet, elles seront toutes d'une valeur infinie, & chacun comprend assez de soi-même qu'il est impossible qu'il y ait aucune inégalité entre deux sujets infinis, puisque si l'un excedoit l'autre, celui qui seroit excedé, finiroit à l'endroit où il commenceroit de l'être. Ainsi toutes les bonnes œuvres seroient également bonnes. Elles ne cederoient même en rien à celles de Jesus-Christ, ce qui paroîtra sans dou-

te insupportable à tous les Chrétiens.

Ainsi cette premiére réponse ne peut subsister. La seconde n'est pas meilleure. Je veux en effet que châque moment de la possession du bonheur soit d'un prix fini & limité. Qui peut douter que la possession éternelle de ce bonheur ne soit d'un prix infini, puis qu'elle ne doit être jamais terminée? En effet, il est sans difficulté que la durée d'un bien en augmente le prix à proportion, n'y ayant personne, qui ayant le choix de deux biens égaux en tout le reste, mais inégaux dans leur durée, ne prefere le plus durable à celui qui l'est moins. Ainsi la possession du bonheur ne devant jamais finir, il est clair qu'elle est d'une valeur infinie.

Il est pourtant vrai que Dieu promet la durée, & la continuation éternelle du bonheur aux observateurs de ses loix. C'est ce qui n'est pas contesté. Qui peut aprés cela douter que ce ne soit là une recompense gratuite?

J'ajoûte que je ne sai si on peut dire qu'il n'y a rien d'infini dans le bon-

heur des Saints. Conſtamment ils poſſedent Dieu, quoi qu'ils ne le poſſedent pas parfaitement. Comme donc il n'y a rien en Dieu, qui ne ſoit d'un prix infini, je crains qu'il y ait de la temerité à ſoûtenir qu'il n'y a aucun ſens où l'on puiſſe dire que la félicité de ceux qui le poſſedent eſt infinie.

Enfin, je dis que quand même le bonheur des Saints ſeroit fini & borné en tout ſens, il ſeroit toûjours de beaucoup plus-grand que la bonté de nos œuvres. C'eſt ce que deux choſes font voir clairement. La premiére que la bonté de nos œuvres eſt trés-défectueuſe, & trés-imparfaite, comme on l'a veu dans l'un des chapitres précedens. Au contraire le bonheur des Saints eſt parfait & achevé, rempliſſant abſolument leurs ſouhaits, & les reduiſant à une heureuſe impuiſſance d'en faire aucun autre.

Sans cela même la bonté de nos œuvres eſt trés-bornée. La raiſon en eſt que la foibleſſe eſt une imperfec-

fection, qui ne nous abandonne jamais pendant cette vie. Ainsi il ne faut pas attendre de nous de fort grands efforts. La gloire au contraire est un bien souverainement excellent, & un effet admirable de la bonté & de la liberalité de Dieu envers nous.

Tout cela fait que la bonté de nos œuvres n'a rien qui approche de l'excellence des biens que Dieu nous promet. C'est ce qui fait dire à S. Augustin que le repos éternel des Saints ne seroit pas cher s'il falloit l'aquerir par un travail éternel. *Æterno labore digna est æterna quies comparari. Aug. in Psal.* 93. Saint Fulgence de même soûtient que la grandeur de la recompense que Dieu nous accorde excede infiniment le merite de nos actions. *Vita æterna gratia non injustè dicitur, quia non solum donis suis Deus sua dona reddit, sed quia tantum ibi etiam gratia divinæ retributionis exuberat, ut incomparabiliter atque ineffabiliter omne meritum quantumvis bonæ, & ex Deo datæ humanæ voluntatis, atque*

atque operationis excedat. Fulg. ad Monim. lib. I. cap. 10. Enfin Gregoire I. soûtient qu'il n'y a point d'œuvre, ni de travail, qui puisse entrer en comparaison avec la vie éternelle. *Isti namque beatæ vitæ, in qua cum Deo, & de Deo vivitur, nullus potest æquari labor, nulla opera comparari Greg. in Psal.* 7. *pœnit.* Il n'est pas même jusqu'à Bellarmin qui ne reconnoisse cette verité. *Negari non potest quin beatitudo longè excellat actioni meritoriæ. Bell. de justif. lib.* 5. *cap.* 18.

C'est donc une verité certaine & inconteſtable que la bonté de nos œuvres n'approche point de l'excellence de la gloire que Dieu leur promet. Ainsi n'y ayant point d'égalité entre le travail & la recompense, il ne sauroit y avoir de merite proprement dit.

CHA:

CHAPITRE XXVII.

Si le droit que nos bonnes œuvres nous donnent sur la vie éternelle est un droit qui tire son origine de la justice.

JE ne m'arrêterai pas davantage sur la premiére condition du merite proprement dit. Je passe à la seconde, qui consiste dans la nature du droit qu'un tel merite donne sur la recompense. Ce droit peut être fondé sur trois choses. Premiérement sur la fidelité de Dieu, & sur l'impossibilité absoluë qu'il y a que ce qu'il a promis ne s'exécute. En deuxiéme lieu sur cette espece de justice, qu'on appelle *distributive*. En troisiéme lieu sur cette autre espece de justice, qu'on nomme *commutative* & qui rend à chacun ce qui lui appartient veritablement.

Il y a sur celá deux choses qui me paroissent incontestables. La premie-

miere que si par une action meritoire, on entendoit une action qui donne quelque droit à la recompense, mais un droit fondé uniquement sur la fidelité de Dieu, & sur la verité immuable de ses promesses, personne ne pourroit nier que nos bonnes œuvres ne meritassent. Car qui doute, ni que Dieu ne leur ait promis une recompense, ni que la fidelité de Dieu ne l'engage à tenir ce qu'il a promis?

D'un autre côté, il est certain que lors que Dieu recompense nos bonnes œuvres, ce n'est pas en vertu de cette justice, qu'on nomme *commutative*. C'est ce que plusieurs choses font voir clairement.

I. Il est constant que la justice commutative observe l'égalité Arithmétique, comme je le ferai voir tout à l'heure. Par consequent si Dieu en recompensant nos œuvres suivoit les regles de cette justice, il ne nous donneroit qu'une recompense égale à la bonté de nos œuvres. C'est-là pourtant ce qu'on ne peut dire qu'il fasse, comme je viens de le faire voir dans le cha-

chapitre immédiatement precedent.

II. Afin que Dieu pût observer les loix de la justice commutative à l'égard de l'homme, il faudroit qu'il pût recevoir quelque chose de l'homme, que l'homme fût en état de lui donner. Mais c'est ce qui est impossible; l'homme n'ayant rien, & ne pouvant, ni rien avoir, ni rien faire, sur quoi Dieu n'ait incomparablement plus de droit que l'homme. C'est ce que S. Paul fait entendre par ces paroles, *Qui est ce qui lui a donné le premier, & il lui sera rendu?*

III. La même chose paroît de ce que c'est Dieu qui donne à l'homme ce que l'homme peut offrir à Dieu, les bonnes œuvres que nous faisons étant des effets & des productions de la grace. Ainsi ces œuvres bien loin de nous donner quelque droit sur Dieu, en donnent à Dieu un inconteſtable sur nous.

IV. Ces deux dernieres raisons sont de Contenson. J'y en ajoûte une autre, qui ne me paroît pas moins forte. C'est que quand même nos œuvres acquerroient quelque droit, elles ne l'acquer-

querroient pas à nous, mais à Dieu. La raiſon en eſt qu'étant nous même à Dieu, tout ce que nous acquerons nous l'acquerons à lui, comme tout ce qu'un eſclave peut gagner par ſon travail, n'eſt pas à lui, mais à ſon maître.

Tout ce que je viens de dire eſt aſſez aiſé. Mais il n'en eſt pas de même de ce qui ſuit. Il n'eſt pas auſſi facile de dire ſi nos bonnes œuvres ne nous donnent pas ſur la recompenſe un droit qui naiſſe de la juſtice diſtributive, comme le pretendent pluſieurs Docteurs de la Communion Romaine.

Cette difficulté vient de ce qu'on ne ſait pas bien diſtinctement ce que c'eſt que la juſtice diſtributive. Les Auteurs qui en parlent ne s'expliquent pas là deſſus aſſez nettement. Ceux qui s'expliquent avec le moins de confuſion s'arrêtent à deux principaux caracteres.

Le premier, qu'au lieu que la juſtice commutative établit par tout une égalité Arithmetique, la diſtribution ne poſe qu'une égalité Geometrique.

Voi-

Voici ce qu'on entend par ces expreſſions obſcures & enigmatiques. L'égalité Arithmetique eſt l'égalité des choſes, & l'égalité Geometrique eſt l'égalité des rapports. Eclairciſſons la choſe par un exemple.

Un débiteur accablé de debtes, & & ne pouvant ſatisfaire ſes créanciers, traite avec eux à cinquante de perte pour cent, en ſorte que chacun de ces créanciers perd juſtement la moitié de ce qui lui eſt dû. On ne voit pas dans ce Traité l'égalité Arithmetique, puis que pas un des créanciers ne reçoit tout ce qui lui eſt dû. Mais on y voit l'égalité Geometrique, parce que chacun reçoit la moitié, & que cinq cens, par exemple, font auſſi bien la moitié de mille, que mille celle de deux mille.

Les Theologiens dont je parle, du nombre deſquels eſt Contenſon, ne font conſiſter la juſtice diſtributive qu'en cela ſeul, & ſur ce fondement ils ſoûtiennent que Dieu recompenſant nos bonnes œuvres, le fait ſelon les regles de la juſtice diſtributive,

ve, parce qu'il observe l'égalité Geo
metrique, recompensant chacun
proportion des bonnes œuvres qu'
a faites, en sorte que la recompen
de celui qui en a fait cent est le doub
plus grande que celle d'un autre, q
n'en a fait que cinquante.

Ainsi suivant ces Theologiens u
action est meritoire, lors que la r
compense lui est renduë selon les loi
de la justice distributive, & selon c
mêmes Theologiens la justice distr
butive est celle qui établit une simp
égalité Geometrique, recompensa
plus largement ceux qui ont plus tr
vaillé, & donnant avec plus de rese
ve & de retenue à ceux qui ont fa
moins de bonnes œuvres.

Si on donne ce sens à ces deux ter
mes, comme il est certain qu'on l
peut, puis que les définitions des ter
mes sont arbitraires, rien ne nous em
pêchera d'avouer que les bonnes œu
vres sont meritoires. En effet, nou
ne nions, ni que Dieu ne les recom
pense, ni qu'en les recompensant i
n'observe l'égalité Geometrique
don-

donnant plus à ceux qui ont fait plus, & moins à ceux qui ont fait moins.

Je sai qu'il y a parmi nous quelques Theologiens qui tiennent que la felicité des Saints sera absolument égale. Mais outre que leur nombre est assez petit, ils ne sont entrés dans ce sentiment, que parce qu'ils n'ont pas bien compris le sens de la parabole des ouvriers, que le pere de famille envoya dans sa vigne pour y travailler. Ils ont creu que cette parabole marque ce qui arrivera au dernier jour, & ils en ont conclu que tous seront recompensez également.

Mais il n'y a pas long-temps que d'autres Savans ont fait voir, qu'il s'agit là, non du dernier jugement, mais uniquement de la vocation des Gentils, qui a fait voir la verité de la conclusion de la parabole, qui en renferme le sens, & en découvre le but, *Les premiers seront derniers, & les derniers seront premiers.* D'ailleurs, le contraire paroît clairement, & par la parabole des talens, & par ce que dit S. Paul 1 Cor. XV.

Au-

Autre eſt la gloire du Soleil, autre la gloire de la Lune, autre la gloire des étoiles, car une étoile eſt differente de l'autre étoile en gloire. Ainſi ſera la réſurrection des morts.

Ainſi je croi qu'il peut paſſer pour conſtant, que Dieu obſerve dans ſes recompenſes l'égalité Geometrique. Par conſequent ſi on n'entend que cela ſeul lors qu'on dit qu'en recompenſant il exerce cette juſtice, qu'on appelle diſtributive, on ne dit rien qui puiſſe être conteſté raiſonnablement.

Le ſecond caractere, c'eſt qu'au lieu que la juſtice commutative ſuppoſe un droit étroit, & proprement dit, la diſtributive ne ſuppoſe qu'un droit imparfait. Mais lors qu'on demande ce que c'eſt qu'un droit imparfait, on ne dit rien que de fort confus. Ce que j'y entrevois de plus diſtinct, c'eſt que ce droit imparfait naît d'ordinaire de l'une ou de l'autre de ces deux choſes. L'une eſt le droit étroit d'un tiers avec lequel l'imparfait a quelque liaiſon. L'autre eſt la reconnoiſſance.

Voici un exemple du premier. Il importe au public que certaines dignitez,

tez, Civiles, & Ecclesiastiques, soient possedées par ceux qui sont le mieux en état de s'en aquitter. Ceux qui nomment à ces dignitez, n'ayant pour guide que leur intérêt ou leur passion, les donnent à des personnes incapables de s'en aquitter, & les refusent à ceux qui en pourroient faire un meilleur usage. Ils font par là un double tort. L'un au public, l'autre aux particuliers, à qui ils devroient donner ces emplois. Par le premier ils péchent contre la justice commutative. Par le second ils péchent contre la justice distributive, & n'ont point d'égard à un droit imparfait, qui n'est qu'une suite indirecte d'un droit étroit, & parfait, que le public a d'avoir des personnes, qui s'aquittent bien des emplois dont l'exercice le concerne.

A l'égard du second, imaginons-nous un maître, à qui un valet rend un service important dans une occasion extraordinaire, mais qui soit tel que le maître ne se soit pas obligé à l'en recompenser. Je dis que ce maître n'est pas tenu de le faire, par les loix de la justice

juſtice commutative, mais il l'eſt par celles de la reconnoiſſance. Au reſte la reconnoiſſance n'eſt pas d'un droit étroit. C'eſt pourquoi il n'y a point de Tribunal dans le monde, devant lequel on faſſe appeller les ingrats, ni qui puniſſe ceux qui ſont convaincus de l'être: Et ſi le ſerviteur dont nous parlons faiſoit un procés à ſon maître pour lui demander la recompenſe qu'il a meritée, il n'y a point de doute qu'il ne fût debouté de ſa prétention.

Mais il eſt clair que ni l'une ni l'autre de ces deux choſes ne peut avoir lieu en cette occaſion. Non la premiere, parce que comme nous n'avons point de droit ſur Dieu, je parle d'un droit étroit & proprement dit, il n'y a point auſſi de tiers qui en ait quelqu'un. Il eſt bien vray que Dieu eſt le Directeur & le Monarque du monde, & que cette qualité lui donne une autorité ſupréme ſur ce monde, qui eſt ſon Empire. Mais elle ne donne aucun droit au monde ſur Dieu. Il pourroit le détruire & l'aneantir

ſans

sans intéresser sa justice. Par conséquent il n'y a point de Tiers dont le droit proprement dit fonde un droit indirect que nous ayons sur la recompense.

Je dis la même chose de la reconnoissance. Il est inconcevable que Dieu en doive aucune à qui que ce soit. Car outre qu'il est hors d'état de rien recevoir, il a, comme je l'ai déja dit, un droit absolu, & inalienable, sur nos personnes, sur nos services, & generalement sur tout ce que nous pouvons faire. Ainsi il ne peut devoir aucune reconnoissance à qui que ce soit.

La reconnoissance n'a lieu qu'à l'égard des services, auxquels on n'étoit point obligé. Si ces services étoient dûs d'ailleurs, sur tout s'ils l'étoient en justice, on ne merite aucune reconnoissance lors qu'on les rend, comme un débiteur ne merite rien auprés de son créancier, lors qu'il lui paye ce qu'il lui doit. Un esclave de même ne merite aucune reconnoissance en rendant à son maître cette sorte de services communs

& ordinaire, auſquels ſa ſervitude l'engage. Ainſi ce que nous ſommes à l'égard de Dieu nous mettant dans une obligation étroite & indiſpenſable de lui rendre tous les ſervices dont nous ſommes capables, il eſt clair qu'en les lui rendant nous ne faiſons rien qui l'oblige à aucune reconnoiſſance envers nous.

C'étoit-là viſiblement la penſée du Sauveur du monde, lors qu'il diſoit aux Apôtres, *Qui eſt celui d'entre vous, qui ait un ſerviteur labourant ou paiſſant le bétail, qui le voyant retourner des champs, lui diſe, Avance toi incontinent, & te mets à table, & ne lui diſe plûtôt, Appreſte moi à ſouper, & te trouſſe, & me ſers, juſqu'à ce que j'aye mangé & beu, & aprés cela tu mangeras & boiras? Sait-il gré à ce ſerviteur la de ce qu'il a fait ce qui luy avoit été commandé? Je ne le penſe pas. Vous auſſi ſemblablement, quand vous aurez fait toutes les choſes, qui vous ſont commandées, dites, Nous ſommes des ſerviteurs inutiles, dautant que ce que nous étions tenus de faire nous l'avons fait.*

Je conclus de tout ce que je viens de di-

dire qu'il n'y a aucune espece de justice qui oblige Dieu à nous recompenser, & qu'ainsi il est impossible qu'aucune de nos œuvres soit meritoire,

CHAPITRE XXVIII.

Où l'on répond aux objections.

JE ne m'arrêteray pas davantage à prouver cette verité. Les livres de nos Theologiens sont remplis des preuves qu'ils en ont données. Je résoudrai seulement en peu de mots les plus specieuses des objections qu'on nous fait.

I. La plus frappante de toutes est prise du chapitre IV. de l'Epître aux Romains, où l'Apôtre dit que la recompense n'est pas imputée comme une grace à celui qui fait les œuvres, mais comme une chose deuë, ce qui semble induire que tous ceux qui font de ces œuvres dont l'Apôtre parle, méritent la recompense que Dieu leur accorde.

Tous nos Théologiens répondent que ceci bien loin de favoriſer les pretentions de nos Adverſaires, les renverſe, parce que S. Paul ne le dit que pour faire voir que nous ne ſommes pas ſauvez par cette voie, qu'il marque par ces paroles, mais par un autre, qu'il indique au verſet ſuivant. Voici en effet le raiſonnement de cet Apôtre dans toute ſon étendue. *Que dit l'Ecriture ? Abraham a crû à Dieu, & il lui a été imputé à juſtice. Or à celui qui fait les œuvres le ſalaire ne lui eſt point imputé comme une grace, mais comme une choſe dûë. Mais à celui qui ne fait pas les œuvres, mais qui croit en celui qui juſtifie le méchant, ſa foi lui eſt imputée à juſtice.*

Le ſens de ſaint Paul eſt viſiblement celui-ci. Il ſuppoſe qu'on ne peut être, ni ſauvé, ni juſtifié, que par l'une, ou l'autre de ces deux voyes, par la foi, ou par les œuvres. Il remarque qu'il y a cette difference entre ces deux voyes, que ce qu'on obtient par la premiére eſt accordé comme une grace, au lieu que ce

qu'on

qu'on gagne par la seconde est rendu comme une chose dûë. Ainsi l'Ecriture disant qu'Abraham a été justifié par la foi, elle fait entendre par là, qu'il l'a été par la grace, & par conséquent qu'il ne l'a pas été par les œuvres. Et comme il ne produit cet exemple que pour faire entendre ce qui arrive à chacun de nous, bien loin d'insinuer que le salut nous soit accordé comme une chose dûë, il fait entendre fort nettement le contraire.

Ce que nos Théologiens disent est tres-veritable, mais n'épuise pas la difficulté. En effet, S. Paul dit que si quelqu'un faisoit les œuvres, c'est à dire s'il accomplissoit parfaitement la loi, la recompense que Dieu lui en donneroit, ne seroit pas une grace, mais une chose dûë. J'avoüe au reste que ceci ne prouve pas que nous, qui n'accomplissons pas parfaitement cette loi, & qui par conséquent ne faisons pas les œuvres dont l'Apôtre parle, puissions meriter le Ciel. Mais tout ceci semble induire

qu'on le meriteroit, si on accompliſſoit parfaitement cette loi. Cependant ceci ne peut être vrai ſans renverſer la plûpart des preuves, dont nous nous ſommes ſervis dans les chapitres precedens, & qui ne peuvent être ſolides, s'il n'eſt impoſſible de meriter le Ciel, même en accompliſſant la Loi.

Pour lever donc la difficulté, il faut ajoûter deux choſes. La premiére qu'il y a deux ſortes de grace, chacune deſquelles exclut le merite. La premiére eſt une grace ſimple, qui conſiſte à donner ce qu'on ne doit point, & qui n'a point été merité. La ſeconde eſt la grace Evangelique, qui conſiſte à donner le contraire de ce qu'on a merité, accordant le Ciel, & ſa gloire à ceux qui avoient merité l'enfer. Lors que S. Paul dit que la recompenſe n'eſt pas imputée pour grace à ceux qui font les œuvres, ſon ſens eſt que ce n'eſt pas une grace Evangelique, ce qui n'empêche pas que ce ne ſoit une grace ſimple.

La ſeconde choſe, qu'il faut ajoûter,

ter, c'eſt que les choſes promiſes ſont deuës, en quelque maniere, non en juſtice, ſoit diſtributive, ſoit commutative, mais ſimplement en vertu de la fidelité de Dieu, & de la verité immuable de ſes promeſſes. C'eſt en ce ſens que S. Paul aſſûre que la recompenſe de celui qui feroit les œuvres ſeroit une recompenſe deuë, non une recompenſe gratuite. Ainſi cette objection, qui paroiſſoit tout d'un coup aſſez embarraſſante, n'a rien de convaincant.

II. La ſeconde eſt priſe de ce que S. Paul dit à Timothée, *J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé la courſe, j'ay gardé la foi. Quant au reſte la couronne de juſtice m'eſt reſervée, laquelle le Seigneur, juſte Juge me rendra en cette journée-là.* II. Tim. IV. 7. 8. On remarque deux choſes dans ce paſſage. L'une que S. Paul appelle la couronne qui lui eſt reſervée, une *couronne de juſtice*. L'autre qu'il dit que c'eſt *le juſte Juge* qui-la lui rendra. Et on conclut de l'une & de l'autre de ces deux remarques, que S. Paul meritoit ce qu'il attendoit.

Mais ni l'une, ni l'autre de ces remarques ne prouve rien. Non la premiére, parce que si l'on consulte le Grec on verra que S. Paul n'appelle pas la couronne dont il parle, *une couronne de justice*, pour dire que c'est la justice qui la rendra, mais *la couronne de la justice*, pour dire qu'elle sera renduë à la justice, c'est à dire à la pieté, & à la sainteté de ceux qui comme S. Paul auront combattu le bon combat, & gardé la foi. Ainsi tout ce qu'on peut conclurre d'ici, c'est que Dieu couronne nos bonnes œuvres, & si on veut, qu'il les recompense. Mais il ne s'ensuit pas de là que cette recompense soit dûë en justice.

Pour ce qui regarde l'autre remarque, la preuve qu'on en tire n'est pas meilleure. La raison en est que la justice dans le langage de l'Ecriture ne signifie pas seulement cette vertu rigoureuse, qui rend à chacun le sien. Ce mot désigne aussi souvent la bonté, la douceur, & la misericorde. C'est ce qui paroît par un trés-grand nombre d'exemples, que nos Theologiens ont

ont ramassés, mais sur tout par deux, qui sont les seuls que je produirai. Le premier est celui de I. Jean. I. 9. où il est dit que si nous confessons à Dieu nos pechez, *il est fidele & juste pour nous les pardonner.* On convient que le pardon des pechez ne peut être merité. Ainsi il faut necessairement que la justice dont parle S. Jean, soit la bonté & la misericorde. L'autre exemple est celui de Matth. I. 19. où il est dit que Joseph s'étant apperçu de la grossesse de la sainte Vierge, & ne voulant pas la diffamer, *parce qu'il étoit juste*, il resolut de la répudier secretement. Etre juste en cet endroit, c'est avoir de la bonté & de la douceur.

Il y en a cent autres, où ce terme se prend en ce sens. Ainsi rien n'est plus naturel que de le lui donner en cet endroit, & de dire que ce juste Juge qui doit couronner S. Paul est un Juge bon, doux, misericordieux, & clement, ce qui n'a rien de contraire à nôtre créance.

On peut répondre encore d'une autre maniére. On peut dire que dans tout ce

passage S. Paul fait visiblement allusion aux Jeux de la Grece. C'est ce que tous les Interprétes ont remarqué. Comme donc dans ces Jeux il y avoit des Juges qui couronnoient les vainqueurs, & qui ne le faisoient pas toûjours d'une maniere conforme à la verité & à la justice, S. Paul par ce mot fait entendre que Jesus-Christ, qui est le Juge de nos combats, n'en usera pas de la sorte, qu'il n'y aura point d'acception des personnes dans son jugement, & qu'il traitera chacun selon ses œuvres, ne couronnant aucun autre que les vainqueurs, ce qui n'emporte nullement que ceux qu'il couronnera aient merité cet honneur.

III. On objecte encore ce que saint Paul dit II. Thess. I. 6. 7. *Veu que c'est une chose juste envers Dieu qu'il rende affliction à ceux qui vous affligent, & à vous qui êtes affligez relâche avec nous.* Cet Apôtre dit qu'il est juste envers Dieu qu'il nous donne du relâche aprés nos souffrances. Et parce qu'on pourroit dire que dans l'Ecriture la justice est tantôt la fidelité, tantôt la bonté

& la

& la miſericorde, on replique que ce terme ne peut avoir ce ſens en cet endroit particulier, parce que cette juſtice dont parle S. Paul, eſt préciſement la même qui punit les perſecuteurs, comme il paroît de ce que ſaint Paul ne repete pas ce mot, mais dit ſimplement que c'eſt une choſe juſte envers Dieu, d'un côté qu'il afflige nos perſecuteurs, & de l'autre qu'il nous donne du relâche. Ainſi n'étant pas poſſible qu'un mot ambigu, & non repeté, ait à la fois deux ſignifications differentes, & que d'ailleurs la juſtice qui punit eſt une juſtice proprement dite, il ſemble que celle qui donne du relâche doive être de même nature.

Pour répondre à cette objection, qui eſt aſſez ſpecieuſe, je dis en un mot qu'il eſt infiniment remarquable que S. Paul ne dit pas que c'eſt une choſe juſte envers Dieu qu'il nous recompenſe, ou qu'il nous couronne, mais ſeulement qu'il nous donne du relâche, c'eſt à dire qu'il faſſe ceſſer nos ſouffrances. Il ne parle pas même

de toute sorte de souffrances, mais seulement de celles que la profession de la verité nous attire. C'est de celles-ci seules qu'il s'agit dans cet endroit.

Cela posé, il n'y a rien de contraire à nôtre créance à soûtenir que la justice de Dieu demande que nos souffrances finissent. La raison en est que souffrant pour sa cause c'est très-injustement que nous souffrons. Il est donc de sa justice de faire cesser ces souffrances, ce qui n'a point de lieu à l'égard des afflictions que Dieu nous envoye pour nous châtier. En un mot, ceci revient à ce qu'on dit ordinairement parmi nous, qu'il ne faut pas confondre la justice de la cause que l'on soûtient avec celle de la personne qui la soûtient.

IV. On fait encore valoir ce que l'Ecriture dit en quelques endroits, que les enfans de Dieu sont dignes de la vie éternelle. Mais cette expression n'emporte pas nécessairement un merite proprement dit. C'est ce que plusieurs considerations font voir avec évidence. I. Lors

I. Lors que plusieurs concurrens se presentent pour briguer une même charge, rien n'est plus ordinaire que de dire qu'ils en sont tous dignes, quoi qu'on reconnoisse qu'il y en a un plus digne que les autres. Cette dignité qu'on attribuë à tous n'emporte aucun droit fondé sur la justice, soit distributive, soit commutative. La commutative n'a pas lieu en cette occasion, & la distributive veut qu'on prefere le plus digne. Cette expression donc n'emporte pas necessairement un merite proprement dit. Elle fait seulement entendre qu'on a les qualitez nécessaires pour obtenir ce que l'on demande.

II. Il n'y a point de doute que lors qu'il est dit dans l'Apocalypse que les bienheureux sont dignes de porter des robes blanches, ceci ne s'entende des enfans baptisez, de même que des adultes. Il est pourtant vrai que les enfans ne méritent rien. Ainsi la dignité n'emporte pas necessairement le merite.

III. Lors que J. C. envoya ses Apôtres

tres pour prêcher l'Evangile dans la Galilée, il leur ordonna qu'entrant dans châque ville ils s'informaſſent s'il y avoit quelqu'un qui fût digne de les recevoir. Sur quoi Contzen Jeſuite Allemand remarque fort judicieuſement, ce me ſemble, qu'il eſt impoſſible que Jeſus Chriſt entende une dignité interne, telle qu'eſt celle du merite proprement dit. Car, dit-il, qui auroit pû inſtruire les Apôtres ſur un tel ſujet? Il entend ſeulement des gens, dont la conduite externe fût honnête & édifiante.

Tout cela fait voir que cette expreſſion n'emporte pas néceſſairement un merite proprement dit, & qu'ainſi la preuve qu'on en tire n'eſt pas convaincante.

CHA-

CHAPITRE XXIX.

Si nos bonnes œuvres satisfont à la justice de Dieu pour la peine temporelle deuë à nos pechez.

CE que je viens de dire suffit pour voir à quel point l'Eglise Romaine se trompe, lors qu'elle assûre que nos bonnes œuvres meritent le Ciel. Elle ne s'écarte pas moins de la verité lors qu'elle soûtient que c'est là l'un des moyens de satisfaire à la justice de Dieu pour l'outrage qu'on lui a fait par le crime. Il est vrai qu'elle ne le pretend pas absolument, & sans distinction. Elle dit qu'il y a deux choses dans le peché, la coulpe, & l'obligation à la peine. La coulpe est apparemment l'offense que le peché fait à Dieu. Je dis *apparemment*, parce qu'il est assez difficile de dire precisement, & avec certitude, ce qu'on entend par cette expression. La peine, à laquelle le peché oblige, est double, l'éternelle, qu'on doit souf-

ſouffrir dans l'enfer, & la temporelle, qu'on ſouffre à ce qu'on nous dit, en partie ſur la terre, & pendant cette vie, en partie dans le Purgatoire, & aprés la mort.

Cela poſé de la ſorte, on dit que ni nos ſouffrances, ni nos bonnes œuvres, ni rien qui ſoit purement humain, ne ſauroit ſatisfaire à la juſtice de Dieu, ſoit pour la coulpe, ſoit pour la peine éternelle. Mais on pretend que nos bonnes œuvres, ſur tout celles qu'on nomme *penales*, ſatisfont pour la peine temporelle dûë à nos pechez, & garantiſſent de ce qu'on devroit ſouffrir ſans cela, ſoit pendant la vie, ſoit aprés la mort dans le Purgatoire.

On ſe fonde principalement ſur ce que le Prophéte Daniel dit au Roi, Nébucadnetzar Dan. IV. 27. *Rachette tes pechez par l'aumône, & tes iniquitez en faiſant miſéricorde aux povres.* Mais on peut dire de cette objection, qu'elle ne prouve rien, parce qu'elle prouve trop. En effet, ou elle ne prouve rien, ou elle prouve que les bonnes œuvres peu-

peuvent satisfaire, & pour la coulpe, & pour la peine éternelle, aussi bien que pour la temporelle. Car enfin à qui pourroit-on persuader que le Prophéte se soit contenté d'apprendre à ce Prince ce qu'il devoit faire pour se mettre à couvert des peines temporelles, qu'on souffre dans le Purgatoire, & qu'il ne lui ait rien dit pour lui apprendre à prevenir celles de l'enfer. Quand même on avouëroit qu'il regardoit aux premieres, qui pourroit douter qu'il n'eût principalement en veue les secondes? Cependant si on l'avoue, & si on pretend d'ailleurs que la redemption dont parle Daniel, est une veritable satisfaction, il faudra necessairement soûtenir que l'aumône peut satisfaire, même pour la peine éternelle, ce que nos Adversaires ne prétendent point.

Il faut donc entendre autrement ce que le Prophéte dit dans ce passage. Son sens, si je ne me trompe, est que Nébucadnetzar devoit tâcher de faire sa paix avec Dieu, & se mettre à couvert de ses jugemens par une sincere

cere & veritable converſion, laquelle devoit changer de telle ſorte ſon cœur, que ce changement parût au dehors par toute la ſuite de ces actions, & par la pratique conſtante de toute ſorte de bonnes œuvres, telles que ſont en particulier les aumônes. En un mot, l'avis que le Prophéte donne à Nebucadnezar eſt au fond le même que S. Jean Baptiſte donnoit aux Scribes & aux Phariſiens qui écoutoient ſa prédication, lors qu'il leur diſoit, *Faites des fruits convenables à la repentance.*

On nous oppoſe en deuxiéme lieu l'exemple de David, qui ne laiſſe pas d'être châtié de ſon peché, aprés même que Dieu le lui eût pardonné. Mais rien n'eſt plus aiſé que de répondre à cette objection. Nous ne nions pas que Dieu ne châtie ſes enfans lors même qu'il leur pardonne. Nous nions ſeulement qu'il les puniſſe aprés leur avoir pardonné. Ces deux choſes au reſte ſont tres-differentes l'une de l'autre. La punition eſt un acte de la juſtice, & le châtiment eſt un effet de l'amour.

mour. Dieu ne châtie ceux qui ont peché que pour les corriger, mais il les punit pour d'autres raisons, comme il paroît de ce qu'il punit ceux-là mêmes, à qui il refuse l'accés de sa grace, comme les Démons & les damnez. Ainsi quoique Dieu ait châtié David, il ne s'ensuit nullement qu'il l'ait puni.

On fait encore valoir ce que saint Paul dit aux Colossiens I. 24. *J'accomplis le reste des afflictions de Jesus Christ en ma chair pour son corps, qui est l'Eglise.* On presse deux choses dans ces paroles, l'une ce que S. Paul dit qu'il manque quelque chose aux souffrances de Jesus Christ, disant qu'il y a quelque reste à y ajoûter, l'autre que ce que S. Paul souffre, il le souffre pour l'Eglise, ce qui semble induire que ce qu'il souffre est imputé à l'Eglise, & qu'ainsi il satisfait pour l'Eglise. Mais ni l'une, ni l'autre de ces deux choses ne prouve rien contre nous.

Non la premiére, parce qu'il y a eu deux sortes de souffrances en Jesus Christ. Il a été sujet aux premiéres en qua-

qualité de Redempteur de l'Egliſe, i
comme chargé de nos crimes. Il a é
expoſé aux ſecondes en qualité de ch
de l'Egliſe, & comme étant le mo
dele de tous les Saints qui croient e
lui. Il n'a rien manqué aux premiere
& il eſt impoſſible d'y rien ajoûte
Mais les ſecondes ne ſeront conſom
mées qu'au dernier jour. Juſqu'alo
il y aura toûjours quelque choſe à ajoû
ter. Saint Paul ne regarde qu'à cel
dans le paſſage qu'on nous oppoſe
Par conſequent il ne dit rien, dor
on puiſſe tirer aucun avantage contr
nous.

On ne peut non plus nous oppoſe
ce que cet Apôtre dit que c'eſt pou
l'Egliſe qu'il ſouffre. En effet, il eſ
tres-certain qu'il ſouffroit, & pour l
cauſe de l'Egliſe, & pour l'utilité &
le bien de l'Egliſe, & pour lui donne
un exemple de conſtance & de ferme
té, pour ne pas parler des autres uti
litez que nous tirons des travaux de
cet excellent ſerviteur de Dieu. Mais
il ne s'enſuit pas de là que ſes ſouffran
ces aient été ſatisfactoires pour les pe
chez

chez de l'Egliſe, & il fait entendre bien nettement le contraire, lors qu'il dit aux Corinthiens, *Paul a-t-il été crucifié pour vous?*

Je ne m'étends pas davantage ſur tout ceci, qui eſt aſſez aiſé. Si on ſouhaitte quelque choſe de plus, on n'a qu'à voir l'ouvrage de Mr. Daillé ſur cette matiere.

CHAPITRE XXX.

Diverſes preuves qui font voir que nos bonnes œuvres ne ſont pas ſatisfactoires.

ON a pû voir dans le chapitre precedent la foibleſſe des objections de nos Adverſaires. On va voir maintenant la force des preuves que nous leur oppoſons ſur cette matiere. Voici quelques-unes de celles qui me paroiſſent les plus convaincantes.

I. Premiérement on nous dit que les bonnes œuvres ne ſont pas tant ſatisfactoires parce qu'elles ſont bonnes, que parce qu'elles ſont penales, & on

on ajoûte qu'elles ſont penales, parce qu'elles ſont rudes, fâcheuſes, & deſagréables à nôtre chair. Voyez *Eſtius in* 4. *diſt.* 15. §. 24, Mais ſi cela eſt il s'enſuivra que plus elles ſeront penibles & difficiles, c'eſt à dire que plus on aura de repugnance à les faire, plus elles ſeront ſatisfactoires.

Mais n'eſt-ce pas là le comble de l'abſurdité? Car qui ne ſait que plus on a de peine à faire une bonne œuvre, moins elle eſt bonne, & agréable à Dieu? Qui ne ſait que toutes ces repugnances qu'il faut vaincre, ſont autant d'oppoſitions à la Loi de Dieu, & par conſequent autant de pechez? C'eſt ce que j'ai fait voir dans l'un des chapitres precedens.

II. D'ailleurs, dire que nous ſommes obligez à ſatisfaire à la juſtice de Dieu, pour nos crimes, n'eſt-ce pas dire l'une, ou l'autre de ces deux choſes, ou que Jeſus-Chriſt n'a pas ſatisfait pleinement & parfaitement pour nous, ou que Dieu ſe fait payer deux fois une même debte, puis qu'aprés avoir été ſatisfait par ſon Fils, il veut que nous

faſ-

faſſions enſuite la même choſe ?

Je ſai ce qu'on a accoûtumé de répondre. On dit que Jeſus-Chriſt a ſatisfait pleinement & parfaitement pour la coulpe, & pour la peine éternelle, mais qu'il nous laiſſe la peine temporelle à ſouffrir, ſi nous ne nous en mettons à couvert par des œuvres ſatisfactoires. Mais il y a tres-peu de ſincerité dans cette réponſe. L'Egliſe Romaine eſt perſuadée que Jeſus Chriſt a auſſi bien ſatisfait pour la peine temporelle, que pour l'éternelle. En effet elle ſoûtient que ce Tréſor de ſatisfactions ſurabondantes, que le Pape applique par ſes indulgences, & & les Confeſſeurs par l'abſolution qu'ils accordent, elle ſoûtient, dis-je, que ce Tréſor n'eſt pas ſeulement compoſé des ſatisfactions ſurabondantes des Saints, mais qu'il l'eſt principalement de celles de Jeſus-Chriſt. Si cela eſt, qui ne voit que Jeſus-Chriſt a auſſi bien ſatisfait pour la peine temporelle, que pour l'éternelle, & qu'ainſi ma preuve ſubſiſte ?

III. J'ajoûte que s'il y avoit quelque

que action qui pût satisfaire la justice de Dieu pour nos crimes, il faudroit que ce fût une action à laquelle nous ne fussions point obligez. Car si c'est une action que nous soyons d'ailleurs tenus de faire, il est bien vrai qu'en la faisant nous-nous aquittons de l'obligation où nous étions de la faire, mais nous ne faisons que cela seul, & ne couvrons pas par là d'autres manquemens, où nous pouvons être tombez.

Par exemple, je suis redevable à un Seigneur temporel, ou à un creancier, d'une rente annuelle que je dois lui payer à un certain jour. Je laisse passer deux ou trois ans sans la lui payer. Ensuite je la lui paye pour la troisiéme, & pour la quatriéme année. N'y auroit-il pas quelque chose, non seulement d'injuste, mais de ridicule, à prétendre que ce payement que je fais pour la troisiéme & pour la quatriéme année, m'aquitte non seulement de ce que je devois pour ces deux années, mais encore de ce que je devois pour les precedentes?

Il

Il en eſt de même de nôtre ſujet. En donnant une aumône, par exemple, on fait ce qu'on doit dans la conjoncture où l'on ſe trouve. On s'affranchit de l'obligation où l'on étoit de la faire. On y ſatisfait. Mais on ne ſatisfait pas par là pour un adultére, pour un homicide, ou pour un larcin, qu'on avoit commis quelque temps auparavant.

On dira peut-être que cette raiſon ne prouve rien à l'égard des œuvres ſurerogatoires. J'en conviens. Mais outre que j'ai fait voir dans mon Traité de la Conſcience, qu'il n'y en a point de telles, n'eſt-ce pas quelque choſe que de prouver qu'au moins les œuvres commandées ne ſatisfont point? Ceci n'eſt il pas directement oppoſé aux prétentions de l'Egliſe Romaine?

IV. La maniere en laquelle l'Ecriture exprime le pardon que Dieu nous accorde, fait voir encore bien clairement qu'aprés avoir reçu cette grace il ne nous reſte abſolument rien

à expier. Elle dit que Dieu pardonne nos pechez, qu'il les efface de son livre, qu'il les efface de son souvenir, qu'il les jette derriere son dos, qu'il les plonge au fond de la mer, qu'il les dissipe, comme quand le Soleil dissipe un nuage, qu'il les éloigne tout autant que l'Orient est éloigné de l'Occident, que s'ils étoient rouges comme le vermillon, il les fait devenir plus blancs que la neige, qu'on aura beau les chercher, mais qu'on ne les trouvera point. Ces expressions fortes ne font elles pas entendre bien nettement que le pardon que Dieu nous accorde, est un pardon entier & absolu? Et seroit-il possible de les accorder avec ce que l'Eglise Romaine dit qu'aprés que Dieu nous a reçus en sa grace, il ne laisse pas de nous punir pendant une longue suite de siecles, comme on prétend qu'il le fait dans le Purgatoire?

V. Ce que S. Paul dit qu'il ne reste plus aucune condamnation pour ceux qui sont en Jesus-Christ Rom. VIII. 1. prouve encore bien fortement

ment cette verité. Car enfin si Dieu punissoit ceux qui sont en Jesus-Christ, c'est à dire ceux qui sont unis à ce grand Sauveur, par une foi vive, & operante par la charité, il les y condamneroit, n'y ayant point de condamnation sans punition. Et si Dieu les y condamnoit, S. Paul diroit-il si fortement qu'il n'y a plus aucune condamnation pour eux.

VI. Enfin le principal usage, auquel on destine les satisfactions humaines, c'est de mettre ceux qui les font à couvert des flammes du Purgatoire. Car pour les souffrances de cette vie, outre qu'elles ne sont pas à beaucoup prés aussi rudes, on sait que les plus saints n'en sont pas exempts. Mais peut-on imaginer quoi que ce soit de plus contradictoire que la doctrine de l'Eglise Romaine sur ce sujet?

Lors qu'il s'agit de l'intercession des Saints, elle exaggere à l'infini le crédit qu'elle leur attribuë auprés de Dieu. Elle dit que comme leur sainteté est parfaite, & absolument exempte des défauts auxquels les plus avancez

ſont ſujets pendant cette vie, leurs prieres ſont auſſi plus efficaces, & tellement efficaces, que Dieu ne leur refuſe aucune des graces, qu'ils peuvent lui demander. En particulier il n'y a point d'excez où ils ne ſe portent lors qu'il eſt queſtion de parler du pouvoir qu'a la ſainte Vierge ſur ſon glorieux Fils. Ils diſent qu'il n'eſt pas poſſible que ce grand Sauveur lui refuſe quoi que ce ſoit, & la plûpart de leurs Docteurs diſent ſur ce ſujet des choſes, les unes ridicules & extravagantes, les autres impies & blaſphematoires. Laiſſons ces excez, & arrêtons nous à ce que les plus moderez prétendent. C'eſt que les demandes de la ſainte Vierge, celles des Apôtres, des Martyrs, celles du reſte des Saints, enfin celles des Anges, & generalement de tous les Eſprits bienheureux, ſont tres-efficaces, & obtiennent avec la derniere facilité tous les effets de la bonté & de la miſericorde de Dieu pour les hommes.

Ils conviennent encore que ces Eſprits bienheureux ont beaucoup plus de

de charité & de tendreſſe pour nous, que nous n'en avons les uns pour les autres; & c'eſt là en effet une choſe qui ne leur peut être conteſtée.

J'ajoûte en troiſiéme lieu que ſelon l'Egliſe Romaine les Saints & les Anges ne peuvent ignorer l'état des ames, qui ſouffrent dans le Purgatoire. Pluſieurs d'entr'eux le ſavent par experience, ayant paſſé par ce triſte lieu avant que d'être reçus dans le Ciel, & tous enſemble le ſavent par une autre voie, je veux dire par la contemplation de la face de Dieu, en laquelle on prétend qu'ils voient toutes choſes.

Tout cela joint enſemble comment ſe peut-il, d'un côté que tous les Anges & tous les Saints ſachant ſi diſtinctement quelle eſt la rigueur des peines, que ces ames ſouffrent dans le Purgatoire, & prenant tant d'interêt en ce qui les touche, ne demandent pas à Dieu leur ſoulagement

& leur delivrance, & de l'autre qu'ayant tant de crédit, & le demandant si instamment, ils ne l'obtiennent? Comment se peut-il qu'il y ait une seule ame qui y demeure tant soit peu de temps, & que les priéres de tant de Saints n'en retirent un moment aprés que la justice divine l'y a condamnée?

Qu'on dise ce qu'on voudra. Jamais on n'accordera toutes ces propositions les unes avec les autres, & il faut necessairement reconnoître, ou que le crédit des Saints n'est pas à beaucoup prés aussi grand qu'on nous fait entendre lors qu'on veut nous porter à les invoquer, ou que les ames des justes ne font pas un fort long séjour dans le Purgatoire, & qu'ainsi les satisfactions ne sont nullement necessaires.

CHA-

CHAPITRE XXXI.

Si les bonnes œuvres nous justifient.

Cette question, toute simple qu'elle paroît, ne laisse pas d'en renfermer plusieurs differentes. Cela vient de ce que l'Eglise Romaine prend le terme de justifier en un sens, & les Protestans en un autre. L'Eglise Romaine par justifier entend rendre juste par l'infusion de la justice inherente, qui selon elle n'est autre chose que la charité: Et les Protestans entendent par cette expression absoudre, déclarer juste; donner gain de cause.

D'ailleurs tant l'Eglise Romaine, que les Protestans, distinguent une double justification, que chacun de ces partis désigne & conçoit à sa maniere. L'Eglise Romaine exprime sa distinction en disant qu'il y a une premiére, & une seconde justification. La premiére est l'infusion des habitudes sur-

naturelles, dont la principale eſt celle de la charité. La ſeconde eſt l'augmentation de ces habitudes, qui les met en état d'agir plus fortement, & d'une maniere plus achevée.

Les Proteſtans de leur côté diſtinguent une double juſtification, celle du pecheur, & celle du juſte. La premiére n'eſt autre choſe que la remiſſion des pechez, & la collation du droit à la vie éternelle. La ſeconde peut être conſiderée à deux égards, comme une action de Dieu, & comme une action de l'homme. La raiſon en eſt que l'Ecriture dit également en ce ſens, & que Dieu juſtifie le juſte, & que le juſte ſe juſtifie.

La juſtification du Juſte, conſiderée comme une action de Dieu, emporte trois choſes. I. Que Dieu reconnoît pour juſte celui qui l'eſt effectivement. II. Qu'il le déclare tel. III. Qu'il le traite comme juſte. La raiſon en eſt qu'il y a cent endroits dans l'Ecriture, où juſtifier n'eſt autre choſe que déclarer juſte. Ainſi rien n'eſt plus naturel que de dire que Dieu juſti-

justifie le juste lors qu'il le déclare juste. Mais comme il ne déclare jamais qui que ce soit, qu'il ne le juge en soi même tel qu'il le déclare, il faut tenir pour certain que dés là que Dieu déclare un homme juste, il le reconnoît pour juste, & le regarde comme juste. Enfin ce n'est pas seulement par des paroles qu'il déclare justes ceux qui le sont. Il fait encore la même chose par des actions. Ainsi tout ce qu'il fait à l'égard de ses enfans, & qui induit, ou suppose, qu'il les regarde comme justes, tout cela, dis-je, doit passer pour une déclaration telle que Dieu fait de leur justice, & par consequent pour une justification.

Au reste quand je parle de déclarer juste, je n'entends pas simplement absoudre, & décharger de la condamnation que l'on méritoit. Je n'entends pas déclarer juste d'une justice imputée. Ceci regarde la justification du pecheur. J'entends déclarer juste d'une justice inherente, laquelle est sincére, quoi qu'elle ne soit pas parfaite, comme elle sera dans le Ciel.

C'eſt dire que la foi de cet homme eſt une foi vive, qu'il aime Dieu veritablement & ſincerement, en un mot qu'il a tout ce qu'il faut pour être du nombre des enfans de Dieu, & des heritiers de ſon Ciel.

Enfin, il eſt remarquable qu'il y a deux ſortes de bonnes œuvres. Les unes ne ſont autre choſe que des mouvemens internes du cœur, tels que ſont principalement les actes de la contrition, qui renferme eſſentiellement l'amour de Dieu, la douleur qu'on a de lui avoir déplû, l'eſperance du pardon, & le deſir de ſe corriger & de vivre mieux. Les autres ſont les œuvres externes que la Loi de Dieu nous preſcrit, les prieres, les actions de graces, les aumônes, les reſtitutions, & les autres actions ſemblables.

Tout cela étant ainſi démêlé, rien n'eſt plus aiſé que de ſe faire une idée nette & préciſe des divers ſentimens, qu'on a ſur cette matiere, & conſequemment des diſputes, qui partagent à cet égard les Chrétiens. Premiérement

rement l'Egliſe Romaine prétend que les deux juſtifications qu'elle poſe ſe font par les œuvres, mais diverſement. Elle croit que la ſeconde juſtification, qui n'eſt autre choſe que l'augmentation des habitudes ſurnaturelles, eſt une faveur qu'on obtient de Dieu en la meritant d'un merite de condignité, & proprement dit, & qu'on la merite au reſte par toute ſorte de bonnes œuvres, internes, & externes, pourveu ſeulement qu'elles ſoient faites avec le ſecours de la grace habituelle qu'on a reçue par la premiere juſtification.

Pour ce qui regarde cette premiére juſtification, elle croit qu'on l'obtient de Dieu, non par des œuvres externes, leſquelles ſi elles ſont bonnes, ſont des ſuites de la premiére juſtification, & non des cauſes qui la produiſent, mais par les actes internes de foi & de contrition, que le pecheur ne produit jamais, que Dieu ne le juſtifie tout incontinent, verſant dans ſon cœur l'habitude de la charité. Ils ajoûtent que ces actes internes ne meritent

pas la premiere justification d'un merite de condignité, & proprement dit, mais seulement d'un merite de congruité, & de bienseance.

Les Sociniens, & les Remontrans, qui prennent comme nous le terme de justifier au sens du barreau, & qui font consister principalement cet acte dans la remission des pechez, disent que Dieu l'accorde, mais par pure grace, à la conversion, qui comprend les actes de foi, de contrition, & d'amendement, & par consequent une longue suite de bonnes œuvres, internes, & externes. D'où ils concluent qu'un homme qui ne se repentiroit qu'aux derniers momens de sa vie, quelque vive, & quelque sincere, que sa repentance pût être, pourroit ne pas laisser de perir, parce que sa repentance n'étant pas suivie des fruits qu'elle doit produire, elle ne feroit pas telle que Dieu l'exige de nous.

Mais quoi que nous ne doutions pas que la contrition ne soit absolument necessaire pour obtenir la remission des pechez, nous ne croyons pas qu'elle le

le soit en la même maniere que la foi. Et en effet l'Ecriture, qui dit si souvent qu'on est justifié par la foi, ne dit jamais qu'on l'est par la contrition. La raison en est que la foi a une efficace particuliere pour la production de cet effet, étant celle qui embrasse, & qui nous applique le merite de Jesus-Christ, ce que la contrition ne fait pas. Mais ceci n'est pas de ce lieu. Peut-être en parlerons nous plus à fond dans un autre ouvrage.

Pour ce qui regarde la justification du juste, nous croyons premiérement que c'est par ses œuvres que le juste met en évidence la sincerité de sa foi. En deuxiéme lieu que si Dieu le reconnoit juste, le declare juste, & le traite comme juste, c'est en consequence des bonnes œuvres que ce juste a faites, & de l'application avec laquelle il s'est attaché à la pratique de la pieté.

On peut voir maintenant en quoi c'est que consiste la dispute qu'il y a sur ce sujet entre les Chrétiens. Les trois plus considerables contestations qu'il y ait

y ait là dessus sont celles-ci. I. L'Eglise Romaine soûtient que nos bonnes œuvres meritent proprement, & par un merite de condignité, l'augmentation des habitudes surnaturelles que la grace opere en nos cœurs: Et c'est ce que nous ne pouvons admettre. II. Les Sociniens & les Remontrans soûtiennent que Dieu attend à nous pardonner nos pechez jusqu'à ce que nous ayons justifié la sincerité de nôtre conversion par une longue suite de bonnes œuvres: Et nous soûtenons le contraire. III. Nous soûtenons que lors que Dieu nous pardonne nos pechez il le fait en consideration de la satisfaction de son Fils, qu'ils nous impute, & que nous acceptons par la foi: Et les Sociniens prétendent qu'il n'a égard qu'à nôtre conversion, dont il se contente par pure grace, sans exiger quoi que ce soit davantage.

Mais on voit bien qu'aucune de ces trois disputes n'est proprement de ce lieu. La premiére est suffisamment decidée par tout ce que j'ai dit dans les cha-

chapitres precedens, où j'ai fait voir que les plus excellentes de nos bonnes œuvres ne sont nullement meritoires. J'ai éclairci suffisamment la seconde dans ma *Mort des Justes Liv.* 4. *chap.* 8. & dans mon *Traité de la foi divine Liv.* 3. *chap.* 10. Et pour ce qui regarde la troisiéme, c'est une question qui n'est pas proprement de nôtre sujet, & qui demanderoit d'ailleurs un Traité à part, si d'autres ne l'avoient suffisamment éclairci.

Pour ce qui regarde ce que l'Eglise Romaine appelle la premiere justification, c'est à dire l'infusion des habitudes surnaturelles, il est malaisé d'y trouver la matiere d'une dispute bien reelle, & bien importante. Premiérement on convient de part & d'autre du principal. On convient que Dieu répand ces habitudes dans l'ame de ceux qui se convertissent veritablement à lui. On convient que ceux qui se convertissent le font par les actes internes de foi. On convient enfin que ces actes ne sont pas les productions de la nature, mais les effets

de

de la grace. Ainſi toute la queſtion qu'il y peut reſter, c'eſt I. de ſavoir ſi Dieu attend à orner l'ame de ces habitudes juſqu'à ce qu'on ait fait ces actes, ſi au contraire l'infuſion des habitudes precede les actes, ou ſi enfin le tout ſe fait à la fois. II. Si en ſuppoſant le premier il eſt vray de dire que ces actes meritent ces habitudes d'un merite de congruité. III. Si cette infuſion eſt ce que l'Ecriture deſigne lors qu'elle dit que Dieu juſtifie le pecheur.

Je croi qu'il eſt impoſſible de décider ſûrement & ſolidement la premiére de ces trois queſtions. Les trois maniéres auſquelles j'ai dit qu'on peut combiner les actes de contrition, & l'infuſion de la charité, ſont également poſſibles. Ainſi la raiſon ne ſauroit décider laquelle des trois eſt la veritable. Et pour ce qui regarde la revelation, qui eſt celle qu'il faudroit uniquement conſulter ſur une matiére comme celle-ci, je n'y voi rien qui puiſſe nous éclaircir là deſſus. Ainſi je ſuis perſuadé que le meilleur ſeroit de laiſſer cette queſtion indéciſe.

Je dis à plus forte raiſon la même choſe de la ſeconde, dont la déciſion dépend viſiblement de celle de la premiere. Car comment pourra-t-on ſavoir ſi l'une de ces choſes obtient l'autre, ſi on ne ſait, ni ſi l'une precede l'autre, ni poſé qu'elle le faſſe, laquelle eſt celle qui précede, ou celle qui ſuit?

J'ajoûterai cependant que ce terme de *merite*, même *de congruité*, nous choque, & non ſans raiſon, comme je l'ai déja remarqué dans un autre endroit. Pour ce qui regarde la choſe même, je ne voi pas grand inconvenient à dire qu'il eſt digne de la bonté de Dieu d'accorder aux bonnes actions de ſes enfans des graces qu'ils ne meritent point en juſtice, & qu'ainſi ſi on reduit à ceci le ſens de cette expreſſion, l'expreſſion pourra bien être toujours incommode, mais la choſe même n'aura rien dont on doive être choqué.

Pour ce qui regarde la troiſiéme queſtion, il eſt certain que l'Egliſe Romaine ſe trompe lors qu'elle ſoûtient

tient que la justification dont l'Ecriture sainte nous parle, lors qu'elle dit que Dieu justifie le pecheur, n'est autre chose que l'infusion des habitudes surnaturelles. Mais comme il n'y a aucun de ceux de nos Theologiens qui ont traitté cette matiere, qui n'ait prouvé demonstrativement le contraire, & que je n'ai rien à ajoûter à ce qu'ils en ont dit, j'espére qu'on ne trouvera pas mauvais que je ne m'y arrête point presentement.

CHAPITRE XXXII.

Réflexions sur ce que S. Jaques dit sur ce sujet.

COmme tous ceux qui prétendent que l'homme est justifié par ses œuvres se fondent principalement sur l'autorité de S. Jaques, qui semble en effet s'être expliqué assez nettement là dessus sur la fin du chapitre II. de sa Catholique, il n'y aura point de mal

mal à faire quelques reflexions sur ce qu'il en dit.

Je dis donc en premier lieu que l'Eglise Romaine ne peut tirer aucun avantage de cet endroit de S. Jaques, soit pour appuyer sa créance, soit pour ébranler la nôtre. Que peut-elle conclurre de ce que cet Apôtre nous dit? C'est dit elle, que la justification ne se fait, ni par la foi sans les œuvres, ni par les œuvres sans la foy, mais par l'union & le concours de ces deux causes qui agissent ensemble.

Mais, dirai-je, quelle est cette justification, qu'on prétend que la foi & les œuvres operent conjointement? Est-ce la premiére, ou la seconde? Si c'est la premiére, je demande encore quelles sont les œuvres qui la produisent, ou qui l'obtiennent? Sont-ce les actes internes de foi, de contrition, & d'amour. Mais comment peut-on soûtenir que S. Jaques fasse dépendre la premiére justification de ces œuvres, puis qu'il n'en dit pas un mot? Il parle uniquement des œuvres sensibles & exterieures, des aumônes

℣. 16. de l'oblation d'Isaac ℣. 21. de ce que Rahab fit pour les Espions de Josué ℣. 25. Pour la contrition & l'amour de Dieu il n'en parle point.

L'Eglise Romaine a-t-elle donc dessein de prouver par l'autorité de S. Jaques que la premiere justification se fait, ou s'obtient, par des œuvres sensibles & exterieures ? Si cela est, elle dispute contre elle-même. Car elle croit que les œuvres de cette espece bien loin d'operer la premiere justification, ne la precedent pas, mais la suivent, suivant cette parole celebre de S. Augustin, *Bona opera non præcedunt justificandum, sed sequuntur justificatum.*

D'ailleurs qui ne voit que S. Jaques ne parle de prés ni de loin de la premiere justification ? N'est-ce pas là une chose qui paroît plus clair que le jour par l'exemple d'Abraham, que S. Jaques produit, & qui est celuy qu'il presse le plus ? Il dit que ce Patriarche fut justifié par ses œuvres lors qu'il offrit son fils Isaac sur l'autel. Mais qui ne sait que lors qu'Abraham

ham donna à Dieu cette grande preuve de son respect, il y avoit déja du temps qu'il étoit justifié? Selon Petau il s'étoit passé 55. ans depuis qu'il avoit quitté la Chaldée pour obeïr à la vocation de Dieu, jusqu'à ce qu'il reçût l'ordre d'immoler Isaac. Depuis sa vocation il avoit donné des preuves continuelles de sa foi & de sa pieté, comme on peut le voir dans l'histoire Sainte, & dans ce que saint Paul en rapporte au chapitre XI. de son Epitre aux Hebreux. Ainsi il est impossible que cette justification, qui selon S. Jaques lui fut accordée lors qu'il offrit à Dieu son enfant, fût de l'ordre de celles qu'on nomme premiere, & par consequent il ne se peut que S. Jaques se soit proposé de prouver par là que la premiere justification se fait par les œuvres.

Se reduira-t-on donc à prouver par le témoignage de cet Apôtre, que c'est non la premiere, mais la seconde justification que les œuvres nous font obtenir? Si cela est on ne prouve rien contre nous. Car y a-t-il aucun

cun de nos Auteurs, qui refuſe de reconnoître que Dieu recompenſe la pieté de ſes enfans, & les ſoins qu'ils prennent de lui obeïr, qu'il les recompenſe, dis-je, par une nouvelle effuſion des graces de ſon eſprit?

Mais, dira-t-on, vous ne voulez pas reconnoître que nos bonnes œuvres meritent cette recompenſe. Nous ne le reconnoiſſons pas, je l'avoue. Mais S. Jaques l'aſſeure-t-il? Ya-t-il dans tout ce paſſage un ſeul mot touchant le merite?

Je ne voi donc rien dans cet endroit, que l'Egliſe Romaine nous puiſſe oppoſer. S'il y avoit quelqu'un qui pût s'en prevaloir contre nous, ce ſeroient les Sociniens & les Remontrans, dont le ſentiment paroît beaucoup plus conforme à tout le diſcours de S. Jaques que celui des Docteurs de Rome. Premiérement ils ne donnent pas au terme de juſtifier un ſens different de celui qu'il a d'ordinaire dans l'Ecriture, comme fait l'Egliſe Romaine. Ils le prennent comme nous au ſens du barreau, & d'ailleurs les œuvres

vres auſquelles ils donnent le pouvoir de nous juſtifier, ne ſont pas ſeulement des actes internes de foi, de contrition, & d'amour, mais toute ſorte de bonnes œuvres internes, & externes, ce qui nous empêche de faire valoir contre eux quelques-unes des preuves dont nous-nous ſervons contre l'Egliſe Romaine. Mais quoi qu'il en ſoit, il nous en reſte de tres ſolides que nous leur pouvons oppoſer.

Ils prétendent que S. Jaques parle de la juſtification du pecheur, & en effet nous ne ſommes en diſpute avec eux que ſur celle-ci ſeule. Mais n'eſt-il pas vrai que l'exemple d'Abraham, que cet Apôtre produit, fait voir clairement qu'il parle auſſi peu de ce que nous appellons la juſtification du pecheur, que de ce que l'Egliſe Romaine appelle la premiere juſtification? Eſt-il plus aiſé d'appliquer la preuve que S. Jaques prend de cet exemple, à l'une de ces juſtificationsqu'à l'autre?

Les Sociniens & les Remontrans reconnoiſſent que la juſtification conſiſte principalement dans la remiſſion des pe-

pechez. Mais quel peché Dieu pardonna-t-il à Abraham lors que ce Patriarche luy offrit son fils? Quand même il lui en auroit pardonné quelqu'un, comment pourroit-on le prouver? Et si S. Jaques le prétendoit, & avoit dessein de le faire entendre, seroit-il possible d'en trouver la preuve dans ce qu'il dit?

D'ailleurs, ne peut-on pas faire voir qu'il est impossible que S. Jaques ait eu la pensée que les Sociniens & les Remontràns lui attribuent, en prouvant que cette pensée qu'ils lui attribuent est directement opposée à ce que l'Ecriture nous dit en d'autres endroits? On y trouve plusieurs exemples, que j'ai produits ailleurs, du pardon que Dieu a accordé à des pecheurs dés le moment qu'ils ont imploré sa grace, & sans attendre qu'ils justifiassent la sincérité de leur repentance par des œuvres sensibles & exterieures. Cela seul ne suffit-il pas pour prouver que la pensée de cet Apôtre n'est pas celle des Sociniens & des Remontrans?

Quel est donc le sens de S. Jaques?

Il n'eſt pas bien difficile de l'indiquer. Selon toutes les apparences cet Apôtre a eu veuë les Diſciples de Simon le Magicien, qu'on appelle ordinairement Gnoſtiques, & c'eſt là en effet le ſentiment d'Eſtius, de Hammond, & de pluſieurs autres. Ces heretiques ſoûtenoient principalement que ce qui nous ſauve, c'eſt une nue, & ſimple connoiſſance de la verité, qu'ils appelloient, tantôt foi, & tantôt *Gnoſe*, mais quoi qu'il en ſoit peut ſubſiſter, & faire ſon effet, ſans être accompagnée de la pratique des bonnes œuvres, & ce qui eſt plus horrible, quoi qu'elle n'empêche pas de ſe porter aux plus enormes excez.

Pour détruire cette abominable doctrine, S. Jaques ſoûtient deux choſes. L'une que la foi ſeparée des bonnes œuvres, & à plus forte raiſon ſubſiſtant avec la pratique des plus grands pechez, eſt une foi morte, vaine, & inutile, incapable de nous juſtifier & de nous ſauver. L'autre que Dieu ne regarde comme ſes enfans, ne reconnoît pour tels, & ne traite comme tels, que ceux qui s'appliquent à la pratique des bonnes œuvres.

Rien ne pouvoit être plus opposé aux erreurs des Gnostiques que ces deux veritez, rien n'en fait voir plus évidemment le venin & la fausseté. Il est certain aussi que tout ce que S. Jaques dit dans cet endroit ne tend qu'à appuyer, tantôt l'une & tantôt l'autre, ou pour mieux dire qu'à les appuyer toutes deux, avec cette seule difference, qu'il regarde principalement à la premiere dans les six premiers versets, & à la seconde dans les sept derniers, depuis le vingtiéme jusqu'à la fin du chapitre.

Il exprime la premiere en disant que la foi sans les œuvres est morte, qu'elle ne peut, ni nous sauver, ni nous justifier. Il exprime la seconde en disant que l'homme est justifié par ses œuvres, ce qu'il faut entendre, non de la justification du pecheur, mais de celle du juste, telle que je l'ai conçuë. C'est ce qui paroît par tout ce que cet Apôtre dit sur ce sujet.

Quel autre sens peut-on donner au verset 18. *Montre moi ta foi sans tes œuvres, & je te montrerai ma foi par mes œuvres?*

œuvres? Qui ne voit qu'il eſt là parlé, non d'une juſtification qui rend juſte celui qui ne l'étoit pas auparavant, mais d'une juſtification qui fait voir qu'on l'eſt en effet?

N'eſt-ce pas là encore ce que prouve l'exemple d'Abraham? Car comment eſt-ce que l'oblation qu'il fit a Dieu de ſon fils, le juſtifia, qu'en mettant en évidence la fermeté de ſa foi, & en obtenant de Dieu cette déclaration ſi ſolemnelle, & qui lui fit tant d'honneur, *J'ai maintenant connu que tu crains Dieu, puis que tu n'as point épargné ton fils, ton unique pour moi*? Gen. XXII. 12.

N'eſt-ce pas là ce que prouve ce qui eſt remarqué au ℣. 23. qu'alors fut accompli dans toute ſon étenduë ce que l'Ecriture avoit dit par rapport à une autre action, qui avoit precedé, *Abraham a creu à Dieu, & cela lui a été imputé à juſtice, & il a été appellé ami de Dieu*? Qu'on péſe ces dernieres paroles, & on verra que S. Jaques parle de la juſtification d'un juſte.

N'eſt-ce pas là enfin ce que prouve l'exemple de Rahab ? Cette femme fut traitée comme juſte étant exceptée de l'interdit de Jericho, & preſervée d'un malheur auquel ſa naiſſance l'aſſujettiſſoit. Mais comment obtint-elle cette grande grace? Ce fut en recevant les Eſpions de Joſué, en leur donnant le moyen de ſe ſauver, & riſquant ſa vie pour leur donner ce ſecours.

En un mot, qu'on donne à S. Jaques le ſens & l'intention que je lui attribuë. Qu'on ſuppoſe qu'il veut prouver les deux veritez que j'ai indiquées. On ne trouvera pas un ſeul mot dans tout ce qu'il dit qui ſoit inutile, & qui ne faſſe admirablement cet effet. Au contraire tout autre deſſein qu'on lui donne il y aura toûjours quelque choſe qui ne ſervira de rien. On lui attribuera même des raiſonnemens, qui n'auront ni force, ni vraiſemblance, ou pour mieux dire qui ſeront ſi foibles, & ſi peu preſſans, qu'un homme mediocrement judicieux auroit honte de s'en ſervir. Cela ſeul ne ſuffit-il pas pour faire voir que le ſens que j'attribue à cet Apôtre eſt le veritable ? Mais

Mais, dira-t-on, pourquoi S. Jaques ne parle-t-il que de la justification du juste? Pourquoi ne dit-il rien de la justification du pecheur? C'est parce que les heretiques qu'il attaque dans cet endroit ne reconnoissoient que la premiere. Ils ne se mettoient point en peine de la remission des pechez. Ils croioient, comme S. Irenée le remarque liv. I. chap. 20. que toute sorte d'actions sont indifferentes. Ainsi la justification du pecheur est une grace qui leur étoit inconnue. Mais quoi qu'il en soit, ils croyoient qu'il étoit necessaire de plaire à Dieu, & d'être les objets de son amour & de sa faveur. C'est ce qu'on obtenoit, selon eux, non par les œuvres, mais par la foi, ou comme ils parloient d'ordinaire, par la conoissance.

Que falloit-il faire pour les refuter? Falloit-il parler de ce qui peut être necessaire pour obtenir la remission des pechez? Rien n'auroit été plus inutile que tout ce qu'on auroit pû dire sur ce sujet. Il falloit établir deux choses. L'une que la foi sans les œuvres est inutile. L'autre que les œuvres sont

absolument necessaires pour faire que Dieu nous regarde comme ses enfans, qui est ce qu'il fait par cette justification que nous appellons la justification du juste. C'est-là ce qu'il falloit, & dire, & prouver, & c'est là aussi ce que saint Jaques dit expressement, & qu'il prouve de la maniere du monde la plus solide.

D'ailleurs, S. Jaques n'avoit dessein de presser que la necessité des œuvres sensibles & exterieures, parce que c'étoient les seules, qui lui donnoient le moyen de convaincre ses Adversaires, En effet, s'il se fût contenté d'en exiger d'internes, ils n'auroient pas manqué de répondre qu'ils en faisoient assez de cet ordre. Mais comme ils n'en faisoient pas d'externes, cet Apôtre est bien aise de leur en faire voir la necessité. Comme donc ces œuvres externes ne sont nullement necessaires pour obtenir la remission des pechez, comme il est certain au moins qu'il ne faut pas qu'elle precede la reception de cette grace, quoi qu'il soit absolument necessaire qu'el-

qu'elles la suivent, on voit clairement que cet Apôtre a eu raison de ne pas parler de ce qui nous fait obtenir ce grand avantage, & de se borner à la justification, que nous appellons du juste, & qui lui donnoit lieu de presser la necessité des œuvres dont il s'agissoit.

CHAPITRE XXXIII.

Veritables effets des bonnes œuvres.

CE que j'ai dit jusqu'ici fait voir que nos bonnes œuvres ne peuvent ni meriter quoi que ce soit devant Dieu, ni satisfaire à sa justice pour nos pechez, & que si elles justifient le juste, elle ne sauroient faire le même effet envers le pecheur. Que sont elles donc, & quels sont les effets qu'elles produisent? C'est ce que je vai rechercher presentement.

On peut réduire à trois ordres les effets de nos bonnes œuvres. Elles operent les premiers par rapport à

Dieu, les seconds par rapport aux autres hommes, & les troisiémes par rapport à nous.

Elles en produisent deux considerables par rapport à Dieu. L'un qu'elles l'honorent, l'autre qu'elles le font honorer.

Car pour le premier, toutes les bonnes œuvres que nous faisons, sont, non seulement tout autant de preuves, mais encore tout autant de parties de l'honneur que nous lui devons, & qu'il est si juste, & si necessaire de lui rendre. Si elles sont veritablement bonnes, comme nous le supposons, nous les faisons par un principe d'amour pour lui, par un veritable desir de lui plaire, par un mouvement de respect & de soûmission pour sa volonté. C'est ce que j'ai fait voir clairement dans ce Traité même. Et n'est-ce pas en cela que consiste l'honneur & le service que nous lui devons? N'est-ce pas là l'hommage que sa grandeur exige de nous?

D'un autre côté, rien ne porte plus efficacement le reste des hommes à ser-

vir

vir Dieu & à le glorifier, rien ne leur inſpire plus de reſpect & de veneration pour la verité, que la vie pure & exemplaire de ceux qui la profeſſent. C'eſt ſur ce fondement que le Sauveur du monde diſoit autrefois à ſes Diſciples. *Faites luire vôtre lumiere devant les hommes, afin que les hommes voyant vos bonnes œuvres glorifient vôtre Pere qui eſt dans les Cieux.* Et S. Pierre, *Ayez vôtre converſation honneſte envers les Gentils, afin qu'en ce qu'ils detractent de vous comme de malfaiteurs, ils glorifient Dieu au jour de la viſitation pour vos bonnes œuvres qu'ils auront veuës.* I. Ep. II. 12.

Ceci commence déja de découvrir l'efficace des bonnes œuvres par rapport au reſte des hommes. N'eſt-ce pas en effet en avoir beaucoup à leur égard, que de leur inſpirer de l'amour & du reſpect pour la Religion, & pour le Dieu que cette Religion honore? Quel plus grand bien pourroit-on leur faire? Et à quoi eſt-ce que la charité que nous leur devons peut nous porter plus fortement qu'à ceci? Agir de la ſorte c'eſt les *édifier*, ſelon le ſtyle de l'Ecriture, c'eſt à dire travailler effi-

cacement à leur salut, les unir à J. C. le Chef, & le fondement de l'Eglise, les faire vivre & croître en lui. Faire le contraire c'est les scandalizer, c'est leur fermer la porte du Ciel, & par là commettre un peché, qui doit être bien atroce, puis que Jesus Christ prononce un si terrible anatheme contre ceux qui s'en rendent coupables. *Malheur*, dit-il, *à celui par qui le scandale arrive. Il lui vaudroit mieux qu'on lui attachât une meule au col, & qu'on le jettât en la mer.*

Les exemples en general, & de quelque nature qu'ils soient, ont beaucoup de pouvoir pour porter la plûpart des hommes à les suivre. On pourroit peut-être définir l'homme un animal imitatif, sans s'éloigner beaucoup de la verité. Il y a en effet en nous une pente secrete, qui nous porte à faire ce que nous voyons faire aux autres. Mais les bons exemples ont ceci de particulier, qu'ils détruisent efficacement un préjugé, qui fait l'un des plus grands obstacles à la conversion, & à la pratique des bonnes œu-

œuvres. On s'imagine qu'elles ſont, non ſeulement difficiles à pratiquer, mais impoſſibles. C'eſt ce qui fait que la plûpart ne s'y appliquent point. Mais on revient ſans peine de cette erreur, lors qu'on voit pratiquer aux autres ces mêmes œuvres, qu'on regardoit comme impoſſibles, & on reconnoît par là que c'eſt nôtre lâcheté, non la nature des choſes mêmes, qui nous empêche d'en faire autant.

Outre ces biens ſpirituels, les bonnes œuvres en ſont un grand nombre de temporels. Que deviendroient les foibles, & les miſerables, s'il n'y avoit, ni juſtice, ni charité, dans le monde? D'où pourroient-ils attendre, ni protection lors qu'on les opprime, ni conſolation lors qu'ils ſouffrent, ni aſſiſtance lors qu'ils ſe trouvent en neceſſité?

D'ailleurs, combien n'y a-t-il pas d'impies dans le monde, que la juſtice divine accableroit de tout le poids de ſa vengeance, ſi elle n'étoit retenuë par l'amour qu'elle a pour les gens de bien, qui en ſouffriroient?

L'impure, la detestable Sodome, auroit été épargnée, s'il y eût eû dix justes dans son enceinte : Et le Prophéte Esaïe asseure que si le peuple d'Israël n'eût eu uû petit reste de gens de bien, il auroit été traitté avec la même rigueur que cette ville abominable. Ainsi lors qu'on voit que la justice Divine épargne des villes, ou des provinces, dont le debordement extréme provoque visiblement sa colere, on a lieu de se persuader que c'est la pieté d'un petit nombre de bonnes ames, qui conservent leur pureté parmi tant d'ordures, qui arrête, ou du moins qui suspend, la pesanteur de ses coups.

Mais les principaux effets de nos bonnes œuvres sont ceux qu'elles produisent par rapport à ceux qui les font. Il y en a plusieurs de cet ordre.

I. Le premier c'est qu'elles les preservent des pechez qu'ils commettroient en ne les faisant pas, & de toutes les suites funestes que ces pechez pourroient avoir, soit dans le temps, soit dans l'éternité. Il est certain en effet

fet que l'omiſſion de chaque bonne œuvre eſt un peché particulier. Ce n'eſt pas tout. C'eſt un peché qui provoque la colere de Dieu, & qui nous expoſe à ſa haine & à ſa vengeance. Témoin ce que S. Jean-Baptiſte diſoit autrefois, *La coignée eſt déja miſe à la racine des arbres. Tout arbre donc qui ne porte point de bon fruit s'en va être coupé, & jetté au feu.* Par conſéquent ne pas faire de bonnes œuvres, c'eſt d'un côté manquer à ſon devoir, & offenſer Dieu, & de l'autre s'attirer le plus grand de tous les malheurs. Par conſequent encore les pratiquer, c'eſt ſe mettre à couvert de l'un & de l'autre de ces deux dangers, & de cette maniere travailler utilement pour ſoi-même.

II. Faire de bonnes œuvres, c'eſt ſelon S. Pierre affermir nôtre vocation & nôtre élection. C'eſt donner des fondemés ſolides à tout ce que nous pouvons avoir de joie & de conſolation dans le monde. D'où cette conſolation & cette joie pourroient-elles venir que de la perſuaſion de l'amour de Dieu, du ſentiment de ſa grace, & de l'eſperance de ſa gloire? Et comment pouvons-nous

nous

nous asseurer, ni que Dieu nous aime, je parle de cet amour de complaisance, dont il n'honore que ses chers enfans, ni qu'il nous a pardonné nos pechez, ni qu'il nous reserve son Ciel & sa gloire, que par les pechez dont nous nous abstenons, & par les bonnes œuvres que nous faisons ? La securité, la lethargie spirituelle, peut venir d'ailleurs, je l'avouë. Mais la paix & le calme de la conscience, la joie Chrétienne, les consolations solides, ne sauroient venir que de là.

J'avoue que la joye & la consolation viennent immediatement de la foi. Mais qui ne sait que leur solidité dépend uniquement de la certitude que nous avons que nôtre foi est vive & sincére ? Car si par malheur c'étoit une foi morte, & semblable à celle des ouvriers de l'iniquité, n'est-il pas certain que cette joie, que cette consolation seroient une fausse joye, une fausse consolation, qui n'auroient point d'autre effet que de nous conduire plus doucement & plus tranquille-

quillement dans l'enfer? Nous ne sommes donc asseurez que nôtre joye est solide, qu'à proportion de la certitude que nous avons que nôtre foi est vive. Et comme nous ne pouvons savoir que nôtre foi est vive, que par nos œuvres, il est évident que nos œuvres sont en un sens le fondement de nôtre joye, & la source de nôtre consolation.

III. Elles avancent encore nôtre sanctification, & ajoûtent de nouveaux traits à l'image de Dieu dans nos cœurs, ou du moins rendent plus vifs ceux que le S. Esprit y avoit tracez. J'ai déja fait voir de quelle maniere ceci se fait, & il n'est pas necessaire de le redire. Il suffira de remarquer que cet effet est trés considerable. Car enfin la sainteté fait le plus grand & le plus precieux de nos avantages, & rien ne nous éleve au dessus du reste des hommes, autant que celui-ci seul.

IV. Enfin, les bonnes œuvres sont agréables à Dieu, comme l'Ecriture sainte l'asseure en divers endroits. Par exem-

exemple S. Pierre soûtient que tous les Chrétiens sont autant de Sacrificateurs, qui offrent à Dieu *des sacrifices spirituels, qui lui sont agréables par Jesus-Christ*: Et S. Paul nous exhortant à la liberalité & à la communication asseure que Dieu prend plaisir à de tels sacrifices. Cela étant il n'y a point de doute que nos bonnes œuvres ne nous attirent l'amour & la bienveillance de Dieu, & par consequent ne nous procurent tous les effets de cette bienveillance & de cet amour, soit dans le temps, soit dans l'éternité. Aussi voyons-nous que l'Ecriture appelle en divers endroits les bienfaits de Dieu une recompense de nos bonnes œuvres, une retribution qu'il leur rend, un payement de ce que nous lui avons prêté, une moisson qui nous dédommage de tout ce que nous avons semé, &c.

J'avouë que cette moisson, ce payement, cette recompense, ne sont pas des biens que nous ayons meritez, & qui nous soient dûs en justice. J'ai fait voir suffisamment le contraire. C'est

à la

à la bonté, & à la liberalité de Dieu, que nous en ſommes redevables. Mais puis que les bonnes œuvres invitent, ſollicitent, excitent, émeuvent cette bonté, & cette liberalité de Dieu, puiſqu'elles nous en procurent les effets, il eſt clair que leur efficace va juſques là, & qu'ainſi on peut compter la poſſeſſion de ces biens parmi les effets de nos œuvres.

CHAPITRE XXXIV.

Que rien n'eſt plus juſte, rien plus raiſonnable que de s'appliquer fortement à la pratique des bonnes œuvres.

CE que je viens de dire fait voir clairement avec quel ſoin, & avec quel empreſſement nous devons nous attacher à faire de bonnes œuvres. Car enfin que pouvons nous faire, ni de plus juſte, de plus excellent, de plus beau en ſoi, ni de plus utile, ſoit pour nous-mêmes,

mes, soit pour les autres? Que sont au prix de ceci les autres soins qui nous occupent? Nous travaillons comme des forçats depuis l'enfance jusqu'à la mort, l'un à une chose, l'autre à une autre. Mais qu'elle que ce soit des occupations, qui partagent de cette façon nôtre vie, est-elle comparable à pas un de tous ces égards à celle de pratiquer ce qu'il a pleu à Dieu de nous ordonner?

Toutes nos occupations ont quelque chose de bas, de vil, & d'abjet. Toutes sont vaines & frivoles, & ne nous procurent point d'avantage, ou ne nous en procurent que de tres-legers. Celle-ci seule répond dignement, & à la noblesse de nôtre nature, & au rang où la grace nous a élevez. Celle-ci seule nous procure des biens éternels, & infiniment precieux.

C'est pour cela seul que Dieu nous a donné cette vie. C'est pour cela seul qu'il nous a créez, rachettez, & regenerez. *Nous sommes*, dit S. Paul, *l'ouvrage de Dieu, creés en Jesus-Christ à*

de

de bonnes œuvres, que Dieu a preparées afin que nous marchions en elles. Quel abus donc ne ferons nous pas de ſes biens, & des effets de ſa liberalité, ſi nous ne les employons à cet uſage?

Il nous en preſente châque jour quelque nouvelle occaſion. Il nous en donne les moyens. Ces moyens & ces occaſions que ſont-ce qu'autant de talens que nous devons tâcher de faire valoir par nos ſoins? Ne le faiſant pas, nous commettons le peché du ſerviteur de la parabole, qui enfouït le talent que ſon Maître lui avoit confié, & nous ne manquerons pas d'être traitez comme lui, & d'entendre ce terrible Arrêt, *Jettez le ſerviteur innutile aux tenebres de dehors, où il y a des pleurs, & du grincement de dents.*

Mais tâchons d'approfondir un peu tout ceci. Il y a trois principaux motifs qui nous font ordinairement agir. Nous voulons premiérement être heureux, & nous-nous portons naturellement à faire tout ce qui nous paroït propre à nous procurer plus de bonheur que nous n'en avons. Nous voulons

être,

être parfaits & accomplis, & rien n'eſt, ni plus naturel, ni même plus juſte, que de tâcher de nous acquerir toutes les perfections, dont nous ſommes capables. Enfin, chacun ſe porte naturellement à agir de la maniere qui lui paroît la plus digne de lui, & la plus convenable, ſoit à ſa naiſſance, ſoit à ſon âge, ſoit à ſon rang, ſoit aux autres choſes; qui ſont l'état où il ſe trouve.

Ce ſont là les plus preſſans des motifs qui nous déterminent à faire ce que nous faiſons. Il eſt pourtant vrai que parmi tous ces trois motifs il n'y en a pas un qui ne nous oblige de la maniere du monde la plus indiſpenſable à nous appliquer de toutes nos forces à la pratique des bonnes œuvres.

Je commence par le premier, & je remarque d'abord qu'il y a un double bonheur, qu'on peut rechercher; l'un parfait & achevé, qui ne ſe trouve que dans le Ciel; l'autre imparfait & commencé, qu'on peut poſſeder ſur la terre. La conſideration de l'un & de l'autre doit nous porter efficacement à ce que je dis. Car

Car pour le premier, n'ai-je pas fait voir dans l'un des chapitres precedens que les bonnes œuvres ſont tellement neceſſaires, que ſi on refuſe, ou ſi on neglige d'en faire, il eſt abſolument impoſſible que l'on ſe ſauve? Et n'eſt-ce pas là en effet une verité que l'Ecriture atteſte de la maniere du monde la plus expreſſe en une infinité d'endroits differens? N'eſt-ce pas là encore une choſe, dont tous les Chrétiens conviennent? Comment donc peut-on ſe reſoudre à n'en pas faire, ſi on a quelque deſir d'éviter l'enfer, & de ſe ſauver.

On dira, ſans doute, qu'il y a bien de la difference entre ne faire jamais de bonnes œuvres, & ne faire pas toutes celles que l'on pourroit, & que l'on devroit pratiquer. On dira que c'eſt le premier qui bannit du Ciel, mais que le ſecond ne nous empêchera pas d'y être reçus.

Je conviens de l'un & de l'autre; mais je dis en premier lieu que comme il y a telle omiſſion des bonnes œuvres qui ne ferme pas la porte du Ciel,

il

il y en a telle autre qui fait cet effet. J'ai tâché d'en marquer la difference dans l'un des chapitres précedens, & j'ai dit en un mot que l'omission qui est incompatible avec la sincerité des vertus, dont ces œuvres devroient être l'exercice, est celle qui bannit du Ciel, & non celle qui en fait voir simplement la foiblesse & l'imperfection. Je n'entends que de la premiére de ces deux especes d'omission ce que je viens de dire, & il faut bien se garder d'en faire l'application à la seconde. Mon sens est que puis qu'il y a une certaine quantité de bonnes œuvres, qui est absolument necessaire pour ne pas perir, il faut en faire tout au moins dans cette quantité précise, ou renoncer au salut. C'est là tout ce que je prétends, & c'est ce qui ne peut m'être contesté.

J'ajoûte en deuxiéme lieu que quand même on seroit bien seur qu'on a dans l'état où l'on se trouve tout ce qui est necessaire pour se sauver, cet interêt ne laisse pas de nous obliger à faire encore de nouveaux efforts pour mettre nôtre salut dans une plus grande seu-

reté

reté. La raiſon en eſt qu'on peut être attaqué dans la ſuite de quelque tentation impréveuë, ſous l'effort de laquelle le degré de ſanctification, que nous poſſedons, ne nous empêchera pas de ſuccomber. Si donc nous étions ſeurs de mourir dans un moment, nous pourrions peut-être nous contenter de ce que nous poſſedons, Mais comme nous pouvons vivre, & que cette prolongation de nôtre vie peut nous expoſer à de terribles dangers, il eſt évident que la prudence nous oblige à prendre toutes les précautions poſſibles pour nous mettre en état de les éviter, à quoi nous ne pouvons travailler plus efficacement qu'en nous appliquant à faire de bonnes œuvres, puiſque c'eſt par ce moyen qu'on s'affermit de plus en plus dans la pieté.

Enfin, je dis que nous ne devons pas ſeulement travailler à nous ſauver. Nous devons encore faire nos efforts pour nous acquerir le degré de gloire le plus eminent & le plus ſublime que nous pourrons. J'ai déja dit que le bonheur des Saints eſt tres-inégal, & qu'il

qu'il y en a de plus avantageusement partagés les uns que les autres. Si cela est ne devons nous pas tâcher d'en acquerir le plus que nous pourrons ? Et n'est-il pas vrai qu'il n'y a aucun des degrez possibles de ce bonheur, auquel il nous soit permis de renoncer, comme en effet on ne le sauroit sans une profanation extréme. Il est cependant certain que nous n'avons point d'autre voie pour reussir dans ce dessein que la pratique des bonnes œuvres.

Tout cela fait voir que la consideration du bonheur parfait, que Dieu reserve à ses enfans dans son Ciel, doit nous porter efficacement à faire le plus de bonnes œuvres que nous pourrons. Celle du bonheur imparfait, & commencé, que nous possedons sur la terre même, nous y engage aussi d'une maniere bien pressante. Ce bonheur commencé consiste principalement dans la joie spirituelle, que nous donne la certitude que nous avons que nôtre paix est faite avec Dieu, qu'il nous a pardonné tous nos pechez, & les a lavez au sang de son Fils, qu'il nous regar-

regarde comme ſes enfans, en un mot que nous ſommes veritablement dans cet heureux état, qu'on appelle l'état de grace. On ne peut en effet douter, ni qu'il ne ſoit impoſſible de jouïr d'un contentement ſolide, ſi l'on eſt en doute ſur ce ſujet, ni qu'on n'ait lieu d'être tres-content & tres ſatisfait, ſi on eſt bien certain de poſſeder ce grand avantage. Cela eſt évident, & ce ſeroit perdre volontairement le temps, que de s'amuſer à en donner des preuves.

Je demande maintenant par quelle autre voie on peut avoir cette certitude, que par le ſoin que l'on prend de faire de bonnes œuvres. Ce n'eſt pas par des revelations immediates, ce n'eſt pas par quelque voix baſſe, que le S. Eſprit forme dans nos cœurs que Dieu nous apprend cette verité conſolante. C'eſt par les reflexions qu'il nous donne le moyen de faire ſur l'état de nôtre cœur, que rien ne nous découvre auſſi nettement, & auſſi certainement, que la conſideration des actions bonnes & mauvaiſes, que nous faiſons, comme

je l'ai fait voir dans mon Traité de la Conscience.

N'y ayant donc que ce seul moyen de nous procurer la paix & le repos de la conscience, qui fait toute la douceur de la vie, & toute la joie de nos cœurs, chacun voit sans peine l'interêt que nous avons à l'employer, & par consequent à ne perdre aucune occasion de faire ces œuvres, qui font un si heureux effet.

C'est là ma premiere consideration. La seconde n'est pas moins pressante. Il est naturel, il est juste même, de prendre tous les soins possibles pour tâcher de nous rendre les plus parfaits que nous pourrons. C'est là aussi l'un de nos plus violens desirs, mais qui sert de peu, parce qu'il se rencontre que nous avons tous une idée tres fausse de cette perfection, que nous n'ignorons pas que nous devons tâcher de nous procurer. Nous la faisons consister en des choses, dont la plûpart sont assez vaines, & les autres meritent si peu le nom que nous leur donnons, que ce sont de veritables imperfections,

fections, de véritables defauts, qui nous attirent la haine de Dieu, & devroient nous attirer le mépris des hommes.

Les veritables perfections de l'homme ſont celles qui ſont compriſes dans la pieté. Telles ſont la lumiere, la pénétration, & la ſolidité de l'eſprit, l'étenduë & la clarté de nos connoiſſances, la veritable prudence, la veritable ſageſſe, la veritable vertu, les beaux ſentimens, les bonnes actions, la regularité de la conduite, l'intrepidité dans les perils, la conſtance & la fermeté dans les maux, & la moderation dans la proſperité & dans l'abondance. Voilà ce qui fait la beauté de l'ame, ſa force, ſa grandeur, ſon élevation. Voilà ce qui la rend agréable à Dieu, & qui lui attire l'amour & l'approbation des Anges, l'eſtime & le reſpect des ſages & des vertueux. Voilà en un mot nôtre unique perfection.

Je demande maintenant quel autre moyen nous avons pour nous acquerir cette perfection, quel moyen, dis-je, qui ſoit auſſi utile, & auſſi efficace que

la pratique des bonnes œuvres. Qu'on ne m'allégue pas la priere. Car outre que la priere eſt l'une de ces œuvres dont je parle, outre cela, dis-je, qui ne ſait que ſi cette œuvre même, toute excellente qu'elle eſt, n'eſt accompagnée des autres, elle eſt inutile? Pour reuſſir dans ce deſſein, il faut d'un côté prier, & de l'autre agir. Il faut avoir l'œil au Ciel, & la main à l'œuvre. Il faut travailler, & implorer la benediction de Dieu ſur nôtre travail.

Les bonnes actions ſont deux effets. Premierement elles fortifient & affermiſſent les habitudes ſaintes des vertus, dont elles ſont l'exercice. C'eſt ce qui leur eſt commun avec le reſte des actes, bons, mauvais & indifferens. En deuxiéme lieu elles plaiſent à Dieu. Elles nous attirent ſa bienveillance, & tous les effets par leſquels il la manifeſte, ſes faveurs, ſes graces, ſa benediction. Qui doute d'ailleurs que parmi les graces qu'il nous accorde celles qu'il répand avec le plus de plaiſir ſur nous ne ſoient celles de ſon S. Eſprit, qui affermiſſent nôtre foi, & augmentent nôtre pieté? Il

Il eſt donc certain qu'il n'y a point de meilleur moyen pour nous rendre plus parfaits & plus accomplis que nous ne ſommes, que de nous appliquer fortement à la pratique des bonnes œuvres. Ce ſera d'un autre côté agir d'une maniere digne de nous, & qui réponde, & à ce que nous ſommes, & au rang que nous tenons, ſoit dans la nature, ſoit dans la grace, de quoi j'ai déja dit que ceux qui ſe négligent le plus, & qui font paroître le moins de juſteſſe dans leur conduite, prennent quelque ſoin.

Nous ſommes des hommes, c'eſt à dire des animaux raiſonnables. Qu'y peut-il donc avoir de plus digne que de nous conduire, non par la brutalité de nos paſſions, mais par les lumiéres de la raiſon, & du bon ſens, comme nous faiſons toutes les fois que nous nous abſtenons du peché, & que nous faiſons quelque bonne œuvre? Car enfin il n'y en a pas une dont la raiſon ne nous découvre la beauté, & la neceſſité.

Nous ſommes les enfans de Dieu,

& les heritiers de sa gloire & de son Royaume. Qu'y peut-il donc avoir de plus indigne de nous, que de nous rendre volontairement les esclaves de nôtre chair, c'est à dire de ce qu'il y a de plus vil en nous, du peché, & du Demon même, comme nous faisons toutes les fois que nous nous plongeons dans le vice? Quoi au contraire de plus convenable à ce que nous sommes, que d'agir saintement & innocemment, & pour tout dire en un mot, d'une maniere conforme à cet être nouveau que la regeneration nous a donné?

Nous sommes les Disciples de Jesus Christ, qu'il éleve dans son Ecole, & qui entendons chaque jour ses saintes leçons. Et quel honneur faisons nous à sa discipline, si nous n'observons pas ses preceptes, ce qu'on ne peut faire qu'en agissant saintement? En effet ce n'est pas à faire des recherches curieuses, & des raisonnemens sublimes, que Jesus-Christ nous instruit. C'est à pratiquer ce qu'il nous commande. Si nous ne le faisons point, outre que nous

nous profitons tres mal de nos avantages, nous attirons du blâme sur nôtre sainte profession.

Nous sommes tout autant de plantes mystiques, qu'il arrose de sa grace, & qu'il anime de son Esprit. Et qu'est-ce qui peut mieux convenir à des plantes, soit proprement, soit improprement dites, que de produire d'excellens fruits? Et quels sont les meilleurs fruits des plantes mystiques, que les bonnes œuvres?

Nous avons à Dieu des obligations infinies. Il nous a fait mille biens que nous connoissons, & mille autres que nous ignorons. Nous lui en devons par consequent une éternelle reconnoissance, & nous ne pouvons en manquer sans nous rendre coupables d'une ingratitude la plus lâche, & la plus honteuse, qu'il soit possible d'imaginer. Il est pourtant vrai que la principale reconnoissance que Dieu attend de nous, c'est la pratique des bonnes œuvres. Ce sont là les sacrifices de sa nouvelle alliance. Ce sont des remercîmens réels & effectifs, tout autrement excellens que ceux qui ne

consistent qu'en des paroles. Comment donc pouvons nous negliger de les lui offrir, si nous avons quelque reconnoissance pour ses bontez?

Tout cela fait voir qu'il n'y a aucun des motifs, par lesquels nous nous conduisons, qui ne nous porte efficacement à faire de bonnes œuvres. S'ils suffisent pour tout le reste, pourquoi ne suffiroient-ils pas pour ceci? S'ils sont bons, pourquoi n'y defererions nous pas dans cette occasion particuliere? & s'ils ne le sont pas, pourquoi nous déterminent-ils dans les autres? En un mot il faut necessairement, ou condamner toute nôtre conduite, ou nous appliquer à la pratique des bonnes œuvres, & en faire le principal de nos soins.

CHA-

CHAPITRE XXXV.

Ce que c'eſt qu'on doit faire pour remplir le devoir marqué dans le chapitre precedent.

MAis qu'eſt-ce qu'emporte ce ſoin que nous devons prendre de faire de bonnes œuvres? C'eſt ce qu'il eſt bon de marquer un peu plus diſtinctement. Je dis donc en premier lieu que nous y devons travailler ſans intermiſſion & ſans relâche. Il eſt vrai que le Prophéte nous dit que l'homme de bien eſt *un arbre qui porte ſon fruit en ſa ſaiſon*. Mais il eſt vrai auſſi qu'il n'y a point de temps qui ne ſoit la ſaiſon de quelque bonne œuvre. Il eſt bien vrai qu'on n'eſt pas toûjours appellé à les faire toutes. Mais il eſt vrai auſſi qu'il eſt malaiſé de trouver un temps ſi court, qu'on ne ſoit obligé à en faire aucune. Et en effet, quand eſt-ce que nous pouvons manquer d'occaſions

d'agir, ou pour la gloire & le service de Dieu, ou pour le bien temporel ou spirituel de nôtre prochain, ou pour l'avancement de nôtre propre salut?

II. Nous devons nous imprimer profondement dans l'esprit cette verité capitale; qu'il n'y a point de perte qui soit, ni plus grande en elle même, ni plus difficile à reparer, que celle des occasions de faire quelque bonne œuvre. Toutes les fois que ce malheur nous arrive, nous-nous privons parlà de tous les avantages temporels, spirituels, & éternels, que nous pouvions nous procurer en faisant ce que nous devions. Et comme ces avantages étoient tres grands, il est évident que la faute que nous commettons en y renonçant, est indigne d'être supportée. Nous devons nous en faire à nous mêmes de sanglans reproches, & considerer de combien ces reproches sont plus justes que ceux que nous-nous faisons en une infinité d'occasions, étant certain qu'il n'y en a aucun qui approche de celui-ci.

Quels reproches ne se fait pas un Mar-

Marchand, lors que par paresse & par négligence il a perdu l'occasion de faire un profit considerable ? Quels reproches ne se fait pas un ambitieux, lors qu'il ne s'est pas prevalu des moyens qu'il avoit de s'élever à quelque degré de grandeur, auquel il pouvoit pretendre ? Et cependant qu'y a-t-il, ni dans cette élevation, ni dans ce profit, qui puisse entrer en comparaison avec les avantages que l'on auroit retirez des bonnes œuvres que l'on pouvoit faire, & dont on a negligé les occasions ?

III. Nous ne devons pas nous contenter de faire de bonnes œuvres de deux, ou de trois especes. Nous devons en faire de tous ordres, de toutes especes, de publiques & de particuliéres, d'internes & d'externes, de celles qui sont les effets de l'amour de Dieu, de la charité, de l'humilité, de la justice, de la saintеté, &c. Il n'y en a aucune à laquelle nous ne soyons obligez, au moins lors que l'occasion s'en presente, & il y en a même de celles, dont nous ne devons pas attendre

les

les occasions. Nous devons les chercher avec empressement & avec ardeur.

D'ailleurs, il n'y a aucune espece de bonnes œuvres, qui n'ait quelque chose de particulier, qui nous oblige à nous y appliquer. Par exemple les bonnes actions sensibles & exterieures, sont beaucoup plus propres que les interieures à glorifier Dieu, & à édifier nos prochains. Ainsi nous ne pouvons les negliger sans manquer à ces deux devoirs. D'un autre côté les internes ont cet avantage qu'elles sont incomparablement plus aisées, & que nous avons toûjours les moyens & les occasions de les faire, pourveu que nous le veuillions, ce qu'on ne peut dire des externes. Ainsi il n'y en a aucune, à laquelle quelque consideration particuliere ne nous engage.

IV. Ceci n'empêche pas que nous ne devions nous appliquer principalement à celles qui ont le plus de rapport à nôtre vocation, & à nôtre état. Il y a même de certaines choses, qui appartiennent de telle sorte à d'autres qu'à

qu'à nous, que nous-nous rendrions tres-dignes de blâme si nous-nous y ingerions mal à propos. Mais il est extremement remarquable que ceci n'a lieu qu'à l'égard des actions externes, ou pour mieux dire à l'égard de quelques unes de ces actions. Car pour les internes il n'y en a aucune qui ne soit du devoir de tous sans exception, & il n'y a personne qui doive craindre de se mêler de ce qui ne le concerne pas, quand il n'en laissera aucune de cet ordre qu'il ne pratique. Il y en a même plusieurs d'externes, dont on peut dire la même chose.

V. Nous ne devons pas nous contenter de faire des œuvres qui soient bonnes en leur genre, telles que sont toutes celles que Dieu a commandées. Nous devons encore tâcher de faire qu'elles soient vraîment bonnes, prenant garde qu'il ne leur manque aucune des conditions que j'ai indiquées dés l'entrée de ce Traité. S'il en étoit autrement, il ne seroit pas seulement vrai de dire qu'elles nous seroient inutiles. Elles nous seroient encore nuisibles

sibles & pernicieuses. Car, comme on l'a veu, elles ne peuvent manquer de ces conditions sans devenir de veritables pechez, qui offensent Dieu, & qui provoquent efficacement sa colere. Ainsi se gêner pour en faire de telles, c'est se donner de la peine pour se rendre plus criminel & plus malheureux.

VI. Nous ne devons pas seulement faire en sorte que nos œuvres soient vraîment bonnes, & conformes à la volonté de Dieu. Nous devons encore tâcher de faire qu'elles ayent toute la bonté possible, faisant en sorte que chacune des conditions necessaires pour cet effet s'y trouve, non seulement en quelque degré, mais dans le degré le plus eminent qu'il sera possible, tâchant d'approcher le plus que nous pourrons de la perfection. Il faut en effet aspirer à cette perfection, quoi que nous ne puissions y arriver, & nous souvenir toûjours qu'entre le degré précis, où nous nous trouvons, & le plus haut de ceux où nôtre devoir nous appelleroit, il y en a un tres grand nombre d'autres, qui sont tous possibles,

bles, & auſquels nous ne pouvons manquer de nous élever ſans une negligence extréme.

VII. Aprés avoir fait de bonnes œuvres, nous devons éviter avec tout le ſoin poſſible d'en perdre le fruit, & de nous priver des avantages que nous en pouvions retirer. C'eſt ce qui peut arriver en pluſieurs façons. Premierement en nous repentant de les avoir faites, comme il arrive toutes les fois que nous ſommes exceſſivement ſenſibles, ſoit à la perte des biens temporels, auſquels nous avons renoncé pour nous acquitter de nôtre devoir, ſoit aux incommoditez auſquelles nous-nous ſommes expoſez par là. On fait encore la même faute, lors que les bonnes œuvres que l'on a faites inſpirent de la vanité, & font qu'on s'en applaudit en ſecret, ou même qu'on s'en vante tout ouvertement. Il vaudroit mieux ne les avoir point faites, que d'y trouver l'occaſion d'un peché auſſi inſupportable à Dieu que l'orgueil, dans lequel on peut s'aſſeurer qu'il y a incomparablement plus de mal, qu'il n'y a de bien dans les œuvres qui le font

ſont naître. Enfin on perd le fruit de ſes bonnes œuvres lors qu'on tombe dans le peché. Car alors on n'eſt pas ſeulement dans l'état où l'on ſeroit ſi on n'avoit jamais fait de bonnes œuvres. On eſt dans un état incomparablement plus fâcheux, les rechûtes qui ſuivent la converſion, étant quelque choſe de beaucoup plus inſupportable à Dieu, que les pechez qui l'ont precedée, ſuivant ce que dit l'Apôtre S. Pierre, qu'il nous vaudroit mieux n'avoir jamais connu la voie de la juſtice, que ſi apres l'avoir connuë nous venions à nous détourner du ſaint commandement qui nous a été donné. II. Pier. II.

Ce ſont là les principaux ſoins que nous devons prendre à cet égard, & que nous prendrons en effet, ſi nous avons tant ſoit peu à cœur les intérêts de nôtre ſalut, ſi nous avons une foi vive, & une charité ſincere, en un mot ſi nous ſommes de veritables enfans de Dieu, n'y ayant rien de plus eſſentiel à tout ceci, que ces ſoins, qui ſont d'ailleurs ſi juſtes & ſi raiſonnables.

FIN.